



ألان تورين

نقد الحداثة

ترجمة: أنور مُغيث



المشروع القومي للترجمة

38

ألان تورين

نقد الحداثة

ترجمة

أنور مغيث



١٩٩٧

ألان تورين

نقد الحداثـة

Alain Touraine

Critique de la modernité

Paris, Fayard, 1992 .

مقدمة المترجم

السوسيولوجيا فى منظور آلان تورين

« كقصر من الرمال يطيح به المد ، ينهار المجتمع الصناعى أمام أعيننا . لم نعد نؤمن بثقافة بروموثية تستغل الموارد الطبيعية التى لاتنفد وبالحضارة التكنيكية .

لم يعد ، لصورة الإنسانية التى تنهض من البؤس بفضل العمل ، وتتقدم فى تطور صاعد نحو الوفرة وتحرر الحاجات ، أى تأثير فينا .

لم نعد نحث عن المعنى فى التاريخ ، وأخلاقنا لم يعد يمليها احترام الأب والتعارض بين اللذة المدمرة والطموح أو التوفير كمصدر للربح والفرح .

ولم يعد الدين العلمانى - الرأسمالى أو الاشتراكى - للتقدم يبدو إلا كايديولوچيا تستخدمها الطبقة السائدة كى تفرض تراكم رأس المال »[(١)] .

هذا النص الذى كتبه آلان تورين منذ حوالى ربع قرن يعبر عن الموضوع الأساسى لكتابه الذى بين أيدينا : « نقد الحداثة » . ونلمح فى نصه المبكر هذا نبرة من الأسف على عالم جميل ينتهى ، كان الفكر فيه يظن ، واهمًا ، أنه قد وصل إلى كنه الأشياء وسيطر على مقادير الواقع . كما نلمح أيضاً فى هذا النص نزوعاً إنسانياً من مثقف قلق على مصير البشرية ونشعر خلفه بروح المناضل الذى يحلم بتغيير العالم وبنفاذ بصيرة المفكر النقدى الذى يسعى لازالة الأوهام الراسخة .

---

(١) Alain Touraine, *Lettres à une étudiante*, Paris, Seuil, 1947, p.8

(٢) *Ibid*, p.12

كل هذه الجوانب تمثل أبعاداً فى النشاط الـفكرى والسياسى لألان تورين فلقد تأثر منذ شبابه بأشكال عديدة من الرفض السيـاسى : رفض للحـرب الاستعمارية « العبثيـة والأليمة » ، ورفض لاشتراكية جى مـوليه « الخائنة » ، ورفض آخر لذلك الخيار الذى فرضه مالرو على المثقفين الفرنسيين بين الديجولية والحزب الشيوعى[٢] .

هكذا كان إتجاهه لـلتخصص فى علم الاجتمـاع مدفوعاً بهـذا الانتماء وهذه الرغبة فى المشاركة والتـغيير . ويعتبر تورين أن هذا الدافع ليس دافعـاً شخصياً بل هو شرط موضوعى لقيام السوسيولوچيا كعلم .

« إن يكن المرء عالم اجتماع اليوم هو أن يتأمل شروط وجود مجتمع جديد ، والطريقة التى يمكن بهـا للأزمة والقطيعة من جانـب والصراعات الاجتمـاعية من جانب آخـر أن تتحد جمـيعاً لوضع تنظيم اجـتماعى وثقافى جـديد . من العبث الحلم بمجتمع مثالى مع نسيان التمزقات والانقلابات التى توشك على الحدوث »[٣] .

نقد السوسيولوجيا التقليدية

ومنذ البداية أراد تورين أن يتحرر من أسرة المدرسة الفرنسية فى السوسيولوچيا وريثة أوجست كونت ودور كـايم والتى كانت تدرس الظواهر الاجتماعيـة ، متمثلة فى القاعدة الأولى فى منهج دركايم ، باعتبارها « أشياء » لها وجودها المستقل عن الأفراد ؛ بل لها قوة قاهرة إلزامية على الأفراد . « إن الوجود الموضوعى للظاهرة الاجتماعية يعنى أن المجتمع والدولة هما الألهة الجديدة عند دوركايم »[٤] .

وقد اهتمت السوسيولوچيا التقليدية على إختلاف مدارسها بدراسة المؤسسات كالأسرة والمدرسة والمصنع والدولة ، وهى بذلك تكرس سـيطرة النظام الاجتماعى على الفاعلين وتغفل دراسة الجـانب الآخر فى المجتمع وهو الحركات الاجتـماعية

(٢) *Ibid*, p. 12

(٣) *Ibid*, p. 22

(٤) محمود عودة ، تاريخ عالم الاجتماع ، القاهرة ، مكتبة سعيد رأفت ، ١٩٨٣ ، ص ٢٩٥ .

التى يعبر بها الفاعلون عن ذواتهم فى مواجهة سيطرة وقهر هذه المؤسسات . وتقوم السوسيولوچيا التقليدية على مبادىء ثلاثة :

١ - إلتصاق نمط معين للمجتمع مع « اتجاه » التاريخ فى مفهوم المجتمع الحديث .

٢ - تطابق النسق الاجتماعى مع الدولة القومية وهو ما يعطى مكاناً مركزياً لفكرة المؤسسة .

٣ - إحلال منظومات إحصائية محددة محل مستوى المشاركة الاجتماعية وإحلال المنطق الداخلى لأداء النظام محل الفاعلين الاجتماعيين .

هذه المبادىء تحصر نطاق السوسيولوچيا وتجعل منها مجرد صورة لنمط خاص من المجتمعات وهو نمط المجتمعات الرأسمالية السائدة فى الحقبة الصناعية أى أن السوسيولوچيا هى صورة تخلقها الرأسمالية عن نفسها[٥] .

واتجه تورين الباحث عن فاعلية الأفراد إلى تبنى مدرسة جديدة وهى سوسيولوچيا الفعل عند عالم الاجتماع الأمريكى تالكوت بارسونز . ولكنه سرعان ما اكتشف أن بارسونز يسعى لاكتشاف آلية عمل النظم الاجتماعية مؤسساً السوسيولوچيا على الفكرة المزدوجة لانتصار العقل فى المجتمع الحديث وعلى الوظيفية كمعيار للخير ... والإنسان طبقاً لهذا الرأى ينظر إليه على أنه مواطن فى المحل الأول [٦] . وبهذا يعتبر بارسونز هو الذى أعطى الصيغة الأكثر تبلوراً للسوسيولوچيا الكلاسيكية لأنه فى نهاية الأمر لم يستطع أن يتجاوز إطار المؤسسات لينتقل إلى دراسة الحركات الاجتماعية .

---

(٥) A. Touraine, le *retour de l'acteur*, Paris, Faiyard, 1984, p. 24 - 26.

(٦) A. Touraine, *critique de la modernité*, p. 406.

ولقد دفع تنوع الأنماط الاجتماعيـة فى زماننا المعاصر آلان تورين إلى التخلى عن المجتمع كمبدأ شارح للظواهر الإجتماعيـة متجها إلى اعتباره حقل للبحث يتم من خلاله الكشف عن طبيعة نشاط الفـاعلين . كما إتجه تورين إنطلاقاً من همومه السياسـية إلى بلورة جهوه الفكريـة فى مجال علم الاجتمـاع . وقد وصلت هذه الجهود إلى حد الاسهام الريادى فى مجالين هامين من مجالات علم الاجتماع :

(أ) سوسيولوچيا المجتمعات التابعة :

لقد اكتشف تورين بفضل إقامته الطويلة فى أمريكا اللاتينية وشيلى على وجه الخصوص أن علم الاجتـماع الغربى الكلاسيكى ليس فعالاً فى دراسة مـجتمعات العالم الثالث . . كما أنه يقدم للمجتمع صورة تبدو نمطية لاتتغير ولهذا قام تورين بتطوير سوسيولوچيا التنمية وهى تعنى سوسـيولوچيا الانتقال من مجتمع إلى آخر ، وفى هذا الاطار تلعب الدولة دوراً استثنائياً لأنه إذا كانت « الطبقات تمثل الفاعلين الأساسـيين فى مجـتمع مـا ، فإن الدولة هى العامـل الرئيسى للانتـقال من نمط للمجتمع إلى نمط آخر »(٧) . ويعرف تورين المجتـمعات التابعة بأنها المجـتمعات التى يقود التنمية والتـصنيع فيها برجوازية أجنبية . فعندمـا يكون فاعل التنمية هو البرجوازية الـوطنية يكون من الصعب فصل دراسـة الرأسمالية عن دراسة الـتنمية وفصل دراسة الدولة عن المجتمع المدنى وهذا هو مـا يحدد سمات العالم الأول . ولكن عندما تكون البـرجوازية الوطنية منسحـقة بواسطة دولة بيروقراطـية يحدث التغيير نتيجة قطيعة فى النظام السياسى يقودها حزب ثورى وهذا دأب العالم الثانى ، أما فى العالم الثـالث فالأمر أعقـد لأن البرجوازية هى التى تعمل ولكنهـا أجنبية وهو ما يعزى للبرجـوازية الوطنية دور تابع ويعطى للدولة مجالاً كبـيراً للحركة ؛ ولكن هذه الدولة ليست كلية القدرة لأنها تنفـصل عن السلطة الاقتصادية للمراكز

---

(٧) A. Toruaine, *Les Sociétes indépendantes*, Paris, Du Culot, 1976, p. 14.

الرأسمالية »[٨] . هذا الوضع شديد التعقيد هو الذى يقتضى بلورة مفاهيم جديدة ومعالجة منهجية مبتكرة لأن وظائف وأدوار المكونات الاجتماعية مثل الدولة والطبقة والمؤسسات وباقى الفاعلين تختلف إختلافاً جذرياً عن مثيلاتها فى علم الاجتماع الكلاسيكى ومن هنا كان الجهد الذى بذله تورين فى بلورة سوسولوچيا المجتمعات التابعة .

(ب) سوسيولوچيا الحركات الاجتماعية :

هدف المسيرة الاجتماعية الحديثة عند تورين هو تحرير الذات . والذات عنده ليست مطابقة لمفهوم الفرد كما هو معروض فى فلسفة جون لوك السياسية والتى تنظر إلى الأفراد كجواهر منعزلة مثلها مثل الذرات المادية فى فيزياء نيوتن ، تدخل فيما بينها فى علاقات جذب وطرد ، ولا هى الإرادة الجماعية عند روسو والتى تذوب فيها إرادة الأفراد . ولكنها تتجسد لديه فى مفهوم الفاعل الاجتماعى وهو والمفهوم الذى يجعل العلاقة الاجتماعية بعداً أصيلاً فى الفرد . إن الذات هى اسم الفاعل « عندما يكون على مستوى الفاعلية التاريخية لإنتاج توجهات كبرى معيارية للحياة الاجتماعية »[٩] . هذه الذات هى التى تشكل عصب الحركات الاجتماعية المختلفة التى عن طريق طرحها للتوجهات الاجتماعية الجديدة تقوم بإنتاج المجتمع . هذا التصور هو الذى يجعل علم الاجتماع الجديد يختلف نوعياً عن علم الاجتماع الكلاسيكى والذى كان يتناسب مع المجتمعات الرأسمالية .

إن مفاهيم ومناهج علم الاجتماع الكلاسيكى ، ذى الطبيعة الميكانيكية والقاصر على المجتمع الصناعى ، تتزعزع ، بل وتنهار فى علم الاجتماع الجديد وهو سوسيولوچيا الحركات الاجتماعية ولقد دأب البحث الاجتماعى على أن يضع

---

(٨) *Ibid*, p. 22

(٩) Touraine, *le retour*, *op.* cit. p. 15.

ماكس ڤيبر فى مواجهة كارل مــاركس . ويرى تورين أنه لم يعد هناك سبب لهذه المعارضة فى السوسيولوچيا الجديدة لأن ماركس قد جاء إلى علم الاجتماع المعاصر بفكرة أن الحياة الاجتماعية مؤسسة على علاقة تقوم على السيطرة وڤيبر جاء بفكرة أن الفاعل توجهــه دائماً قيم معينة . ولو ألفنا بين الاثنين لحصلنا عــلى ما يقصده تورين بالحركة الاجتماعية : « فاعلين ، متعارضين عبر علاقات سيطرة وصراعات ، لديهم نفس التوجهات الثقافية والأنشطة التى تنتجها »[١٠] .

إن مفهـوم الحــركة الاجتمـاعــية لهـذا المـعـنى يجعـلنا نقف على حقيقـة أن ما يقــوم به الفاعلون لــيس مجرد ردود أفــعـــال تجاه المؤسســات الاجتـمـاعـيـة ، ولكنهم ينتـجونها ويتــحددون بتــوجهــاتهم الثـقــافيــة وبالصراعات الاجـتـمـاعــية المنخرطين فيها .

إن تورين فى احتــفائه بالحركــات الاجتماعــية وبدورها يمثل نغمــة فريدة فى الثقافة المعاصرة . لأن الاتجاه الغالب نحو إلى التقليل من شأنها باءطراد ، وهو ما نجده لدى ماركيــوز وفوكو والتوسير وبورديو ، فلقد رأوا أن المجـتمع المعاصر يميل أكثر فــأكثر إلى التسلط والمراقــبة المحكمة بحيث أن الحيــاة الاجتماعــية لم تعد إلا تجليات لسيطرة مطلقة ، وهو ما يجعل من الحركة الاجتماعية مجرد تمرد يتم على هامش المجتمع دون تأثير كبير .

ولكن هذا النقد قــد ينسحب على الحركات الاجـتماعيــة فى شكلها ودورها النقابى القديم المرتبط بالمجـتمع الصناعى ؛ ولكن الحركات الاجتمــاعية الجديدة ، من وجهة نظر تورين ، « لا تتشكل بالعمل الســياسى والصدام ولكن بتأثيرها فى الرأى العام »[١١] . إنها تمتد إلى مناطق شاسعة ومترامية فى الحياة الاجتماعية فهى

---

(١٠) *Ibid*, p. 33

(١١) *Ibid*, p. 28

تضع موضع التساؤل - أكثر من ذي قبل ، قيم وثقافة المجتمع ، « وتتعرض للمشاكل المستبعدة عملياً من الحياة العامة كالصحة والجنس والمعلومات والاتصال والعلاقة بين الحياة والموت » (١٢) .

علم الاجتماع والمعاصر ودوره :

يرصد تورين أنه فى كل مرحلة معينة من تطور المجتمع هناك علم يمثل موقعاً مركزياً ويكون بالغ التأثير . كالاقتصاد فى المجتمع الصناعى والفلسفة السياسية فى المجتمعات التجارية قبيل الثورة الصناعية أما اليوم فهذا الموقع يمثله علم الاجتماع ، فلقد أصبح بؤرة الحياة الثقافية المعاصرة ، كما أصبح دوره إيجابياً فى إنتاج المجتمع . لقد كان ماكس ڤيبر يجعل مهمة علم الاجتماع هى فقط فهم كيفية أداء النظام الاجتماعى . ولكن ينبغى على علم الاجتماع حسب تورين ، أن يقر لنفسه بهدف ووظيفة . هناك أصلاً الجانب التنويرى الذى يجعل علم الاجتماع يناضل دائما ضد الوضعية الزائفة للنظام القائم وخطابه التبريرى . ولكن بالإضافة إلى ذلك يرى تورين أن علم الاجتماع فى وضعه الجديد « يساهم فى أن يتصرف أعضاء المجتمع كفاعلين بقدر الإمكان . وأن يتخلص المجتمع نفسه من نظامه وأيديولوجياته وبلاغته عن طريق إبداع نظماً للفعل بواسطتها تصيغ المنظومة الاجتماعية باستمرار نفسها ... فهدف علم الاجتماع هو تنشيط المجتمع »(١٣) . هذا الدور الايجابى والديناميكى لعلم الاجتماع ينعكس بالضرورة على الباحث الاجتماعى ويؤثر فى أدواته المنهجية وغاياته . وهذا يلقى الضوء على النقد الذى يوجهه تورين لمفكرين آخرين مثل ميشيل فوكو وبير بورديو ، فهو يرى أن أعمالهم لها فضل الكشف عن آليات القمع فى مناطق تبتعد عن السلطة بمعناها

---

(١٢) *Ibid*, p. 322

(١٣) Touraine, *Pour la Sociologie*, Point, 1974, P. 236 .

التقليدى ، كما أن هذه الأعمال تكتسى سمة نقدية راديكالية لاتعرف التواطؤ مع أوهام المجتمع الحديث ولكن تبقى مشكلة أنها تسد الطريق أمام إمكانيات التغيير .

فيقول تورين : « أنا مثل الآخرين معجب بمثقفى هذا البلد عندما يبتكرون ممارسات بحثية جديدة ، وعندما يمسكون بجوانب خبيئة فى حياة المجتمع كما يفعل شتراوس وفوكو ... ولكن إذا لم يكن لنا دور آخر من الأفضل للمرء أن يهاجر عن أن يكون مقلداً أو مفسراً ... لماذا نكون نحن علماء إجتماع إذا لم يكن من أجل مساعدة المجتمعات على الفعل ، على صنع تاريخها ، بدلا من أن نساق إلى الاغتراب والخضوع واللاوعى » (١٤) لقد كشف هؤلاء المثقفون أساليب النظم والمؤسسات الاجتماعية فى فرض سيطرتها على الفكر بشكل مباشر أو غير مباشر ، ولكن غاب عن أنظارهم مقاومة الفاعلين لهذه النظم باستمرار .

والدور الذى يطالب به تورين كعالم الاجتماع فى مجتمعنا المعاصر لايشبه الصورة التقليدية للمثقف الثورى الذى يتبنى حقوق البروليتاريا ولكن دور يستمد فاعليته من انضمام عالم الاجتماع إلى النخبة القائدة للمجتمع فهو يقول عن نفسه : « أنا أؤمن بضرورة نخبة قائده « باردة » أى غير أيديولوجية وجهاز دولة للإدارة والتخطيط ، يحركها الاعتقاد بأنه ينبغى إسقاط برجوازية الماضى وأنه لاتوجد تنمية بدون دفع كبير للحراك الاجتماعى . . وفى مواجهة هذه النخبة الباردة حركة إجتماعية ساخنة ليست مادة خام لقوى سياسية وإنما تكون قادرة على القيام بأعباء الحياة الاجتماعية » (١٥) .

هذه الصورة التى رسمها لنا تورين تلقى الضوء على طبيعة إهتمامه وإنخراطه فى الحياة السياسية للمجتمع الفرنسى فى فترة حكم الاشتراكيين .

---

(١٤) A. Touraine, *Letres, op . cit* p . 22

(١٥) *Ibid*, p. 20

تورين بين العلم والسياسة :

غالباً ما يحرص العلماء والمفكرون على التمييز بين نشاطهم العلمى الموضوعى وبين إنحيازاتهم السياسية باعتبارهم مواطنين فى نظام اجتماعى معين ، ولكن يختلف الأمر فى حالة آلان تورين فلم يقتصر انتماؤه السياسى على كونه مواطناً يمارس حقوقه السياسية وإنما كان وثيق الصلة بالحزب الاشتراكى الفرنسى وكان مستشاراً لميشيل روكار رئيس الوزراء الفرنسى فى الفترة مابين ١٩٨٨ - ١٩٩١ . وكما كانت انتماءات المفكرين مثل جارودى والتوسير إلى الحزب الشيوعى الفرنسى تلقى أضواءاً على نشاطهم العلمى واطروحاتهم الفكرية ، كذلك كانت علاقة تورين بالحزب الاشتراكى ، فنجده يميل فى مناقشته للآراء المختلفة فى الفلسفة السياسية إلى تحبيذ اختيار الاشتراكية الديمقراطية التى تتلافى الثورة وتسعى لتحقيق الاشتراكية عن طريق إدارة الصراعات الاجتماعية . لكننا لانقصد من هذه الإشارة اتهام إنتاجه العلمى بالوقوع فى فخ الدعاية الأيديولوجية ، ولكننا نشير إلى الصيغة التى يطبق من خلالها دعوته إلى ضرورة قيام عالم الاجتماع المعاصر بدور فعال فى مجتمعه والا يكتفى بالنقد حتى ولوكان جذرياً . ولهذا نجد أن إنتاجه العلمى يمتلئ بالتعرض للقضايا الساخنة فى المجتمع كمشكلة شباب العاطلين المكدسين فى الأحياء العشوائية على هوامش المدن الكبرى . وأيضا قضية المهاجرين الأجانب فى البلاد الأوروبية ، والتى يحاول من خلال طرحها نقد آلية اجتماعية إستقرت منذ حوالى ثلاثة قرون وهى آلية الإندماج أو الاستيعاب ، حيث كانت الدولة تسعى دائماً إلى تحويل المهاجر الأجنبى شيئا فشيئا إلى مواطن متخلص من كل انتماءاته السابقة . . ولقد لاحظ تورين أن المؤسستين اللتين كان يناط بهما تحقيق هذا الإندماج وهما الجيش والمدرسة قد ضعف دورهما فى الفترة الأخيرة ، وأصبح المجتمع مهدد بالتحول إلى أقليات وتجمعات مهنية وعرقية وثقافية ودينية يستبعد كل منها الآخر . ولهذا يحاول تورين أن يطرح منظوراً جديداً يعترف كل فاعل إجتماعى فيه بالآخر من

خلال التواجد المشترك فى إطار اجتماعى واحد وهو مايفرض على الدولة التخلى عن آلية الإندماج والسماح للتجمعات الأجنبية بممارسة طقوسها الدينية وتأكيد مرجعيتها الثقافية .

موضوع الكتاب :

يحتل موضوع « الحداثة » موقعاً فكرياً بارزاً فى عالمنا المعاصر . ويطلق مصطلح الحداثة بوجه عام على مسيرة المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة إلى اليوم ، ويشمل الترشيد الاقتصادى والديمقراطية السياسية والعقلانية فى التنظيم الاجتماعى وهذه المسيرة قد أصبحت الآن محل مراجعة من جانب الفكر الغربى نفسه . وبدأ التبشير بدخول العالم فى مرحلة مابعد الحداثة . وقد بدأت عملية المراجعة هذه أساساً من داخل النقد الأدبى ثم انتقلت إلى مجال الفلسفة . وفى الكتاب الذى بين أيدينا يتعرض آلان تورين لموضوع الحداثة من وجهة نظر سوسيولوجية تتميز بالرؤية التاريخية البانورامية لفكر الحداثة عبر تطوره وانعطافاته المختلفة . وتأتى أهمية الكتاب من أنه لايتعرض لجانب واحد لهذا الفكر ولكن ينظر إليه من زوايا مختلفة ولذا نجد أن العرض النقدى الذى يقدمه تورين يشمل الفلسفة والاقتصاد وعلم الاجتماع والفلسفة السياسية وفلسفة التاريخ وعلم النفس . ومن هنا تأتى أهمية الكتاب بالنسبة للقارئ العربى إذ يمكنه أن يلم إلماماً شاملاً بكافة أبعاد إشكال الحداثة المطروح الآن على الساحة الفكرية . كما أن الكتاب يزود القارئ بنظرة جديدة إلى الفكر الغربى وذلك لأن تورين ، فى عرضه النقدى الواسع لتطور هذا الفكر لم ينشغل بالكشف عن صواب فكرة ما وخطأ أخرى وإنما تناول الموضوع من خلال مبحث تاريخ الأفكار . وهو المبحث الذى يعنى بالكشف عن سياق ظهور الفكرة وإزدهارها وأفولها وعن وظيفتها الاجتماعية فى مرحلة تاريخية معينة . وجدير بالذكر أن هذه الأفكار لم يقتصر دورها على المجتمع الغربى وحده وإنما إمتد تأثيرها إلى العالم بأسره . ومما لاشك فيه أن هذا المنظور الجديد للفلسفات والنظريات الغربية بالغ الأهمية للقارئ العربى خاصة وأن مجتمعاتنا تضع استكمال عملية التحديث على رأس أولوياتها .

ونظراً لأن الكتاب يحتشد بالكثير من أسماء الإعلام والتيارات الفكرية التى ربما لايصادفها القارئ العربى كثيراً فقد زودنا الترجمة بهوامش توضيحية لمزيد من التعريف بها .

ونرجو فى النهاية أن نكون قد ساهمنا فى تزويد المكتبة العربية بكتاب يلقى مزيداً من الضوء على ما يعترى الفكر من مشكلات فى نهاية القرن العشرين .

أنور مغيث

تقديم

ما هى الحداثة ذات الحضور الجوهرى فى أفكارنا وممارساتنا منذ ثلاثة قرون والتى يتم اليوم مراجعتها ورفضها وإعادة تحديدها.

فكرة الحداثة ، فى شكلها الأكثر طموحا ، هى التأكيد على أن الانسان هو ما يفعله. هناك إذن صلة تتوطد أكثر فأكثر بين الإنتاج الذى أصبح أكثر فعالية بفضل العلم والتكنولوجيا والإدارة من جانب وبين تنظيم المجتمع الذى ينظمه القانون والحياة الشخصية وتنعشه المصلحة وكذلك الرغبة فى التحرر من كل الضغوط من جانب آخر. على أى شئ تقام هذه الصلة بين ثقافة علمية ومجتمع منظم وأفراد أحرار إن لم يكن على إنتصار العقل؟ فالعقل وحده هو الذى يعقد الصلة بين الفعل الانسانى ونظام العالم، وهذا ما كان يبحث عنه الفكر الدينى من قبل ولكنه كان مشلولاً بسبب الغائية الخاصة بالأديان التوحيدية القائمة على الوحى والعقل هو الذى يهب الحياة للعلم وتطبيقاته وهو أيضا الذى يتحكم فى تكييف الحياة الإجتماعية مع الحاجات الفردية والجماعية. وهو أخيراً الذى يضع سيادة القانون والدولة محل التعسف والعنف. وعندما تتصرف الإنسانية وفقا للقانون تتقدم نحو الوفرة والحرية والسعادة. إن هذا التأكيد الجوهرى هو الذى رفضته واستنكرته إنتقادات الحداثة.

على أى أساس تكون الحرية والسعادة الشخصية وأشباع الحاجات أموراً عقلانية؟ فلنفرض أن يتعارض تعسف الأمير وإحترام العادات المحلية والمهنية مع ترشيد الإنتاج ، وإن هذا الترشيد يقتضى أن تسقط الحواجز ويتراجع العنف وتتأسس الدولة على القانون. ولكن هذا لا علاقة له بالحرية والديمقراطية والسعادة الفردية، كما يعرف ذلك الفرنسيون جيداً فقد تحققت سيادة القانون فى ظل الملكية المطلقة. وأن تشترك السلطة العقلانية الشرعية مع إقتصاد السوق فى بناء المجتمع الحديث لا يكفى لاثبات أن التنمية والديمقراطية مرتبطان بواسطة قوة العقل. إنهما مرتبطان بكفاحهما

المشترك ضد التراث والتعسف، أى مرتبطان سلبا لا إيجاباً. وينطبق نفس النقد وبصورة اشد على الصلة المفترضة بين العقلنة والسعادة فالتحرر من سيطرة الأشكال التراثية للسلطة يسمح بالسعادة ولكنه لا يكفلها. إنه يدعو للحرية ويخضعها فى الوقت نفسه للتنظيم الممركز للانتاج والاستهلاك. والجزم بأن التقدم هو السير نحو الوفرة والحرية والسعادة وبأن هذه الأهداف الثلاثة وثيقة الصلة ببعضها البعض ليس إلا إيديولوجيا يكذبها التاريخ باستمرار. بل وأكثر من ذلك، كما يقول النقاد الراديكاليون، إن ما نسميه مملكة العقل أليس هو السيطرة المتنامية للنظام على الفاعلين، ولفرض السوية والتنميط normalisation الذى، بعد أن أطاح باستقلال العاملين، إمتد إلى عالم الاستهلاك والإتصال؟ تُمارس هذه السيطرة بطريقة ليبرالية أحيانا، وأحيانا أخرى بطريقة تسلطية. ولكن فى جميع الحالات تهدف هذه الحداثة، لا سيما عندما تدعو لحرية الذات ، إلى إخضاع كل فرد لمصالح الكل، سواء كان هذا الكل مؤسسة إنتاجية أو أمة، أو المجتمع أو العقل نفسه. ثم أليس باسم العقل وكونيته أن امتدت سيطرة الرجل الغربى الذكر، الراشد والمتعلم على العالم كله، على العمال وعلى المستعمرات وعلى النساء والأطفال؟ كيف لا تكون مثل هذه الانتقادات مقنعة فى نهاية قرن سادته الحركة الشيوعية التى فرضت على ثلث العالم نظماً شمولية قائمة على العقل وعلى العلم وعلى التقنية؟

ويجيب الغرب بأنه يحذر منذ زمن طويل، منذ عهد الإرهاب ، من هذا الاستبداد المستنير. لقد استبدل فى الواقع تدريجيا بالنظرة العقلانية للكون والفعل الانسانى مفهوماً أكثر تواضعاً ، مفهوماً أداتيا خالصاً للعقلانية، واضعاً إياه فى خدمة طلب المستهلكين، والحاجات التى تفلت تدريجياً ، بقدر ما ندخل إلى مجتمع الاستهلاك الضخم، من القواعد الملزمة لعقلانية خاصة. بمجتمع إنتاج ممحور حول التراكم أكثر منه ممحوراً حول إستهلاك أكبر عدد من الأفراد. فى الواقع، هذا المجتمع الذى يحكمه الاستهلاك ومؤخراً الاتصال الضخم، هو مجتمع بعيد عن الرأسمالية النقية التى كان يتعرض لها فيبر Weber، وأيضاً بعيد عن الدعوة ، من الطراز السوفييتى، لقوانين التاريخ.

ولكن هناك انتقادات أخرى تنتصب فى وجه هذا المفهوم الوديع للحداثة. ألن يفقد ذاته فى التفاهة؟ ألا يعزى أهمية كبرى إلى الطلب التجارى الملح والآنى، أى الاقل أهمية؟ ألا يعتبر هذا المفهوم أعمى عندما يختزل المجتمع إلى مجرد سوق غير مبال بعدم المساواة الذى يتفاقم، ولا بتدمير البيئة الطبيعية والإجتماعية الذى يتسارع؟ وللافلات من وطأة هذين النوعين من النقد، أكتفى الكثيرون بمفهوم أكثر تواضعا للحداثة. فالدعوة إلى العقل، بالنسبة لهم، لا تؤسس أى نمط من المجتمعات ، إنه قوة نقدية تذيب الإحتكارات والتكتلات المهنية وكذلك الطبقات أو الايديولوجيات. وقد دخلت بريطانيا العظمى وهولندا والولايات المتحدة وفرنسا فى الحداثة بواسطة الثورة ورفض الحكم المطلق. أما اليوم ، وكلمة الثورة تحمل دلالات سلبية أكثر منها ايجابية، نتحدث بالأحرى عن التحرر ، سواء كان تحرر طبقة مضطهدة ، أو أمة مستعمرة أو نساء مقهورات أو أقليات مظلومة. إلى أى شئ يقود هذا التحرر؟ يرى البعض أنه يقود إلى تكافؤ الفرص ويرى البعض الآخر أنه يقود إلى التعددية الثقافية المعتدلة. ولكن أليست الحرية السياسية سلبية عندما تختزل إلى استحالة أن يصل أى شخص إلى السلطة أو يحتفظ بها ضد إرادة الأغلبية، حسب تعريف إيسيا برلين IsaiahBerlin ؟ اليست العادة هى حرية إتباع المرء لارادته ورغباته؟ باختصار هل يسعى المجتمع الحديث إلى القضاء على كل أشكال النظام وكل مبادئ التنظيم كى يصبح مجرد تيار من التغييرات اى من الاستراتيجيات الشخصية أو التنظيمية أو السياسية يحكمها القانون والعقود؟ مثل هذه الليبرالية المتسقة منطقياً لم تعد تحدد اى مبدأ للحكم أو الادارة أو التعليم. إنها لا تضمن الصلة بين النظام والفاعل كما تتقلص إلى مجرد تسامح لا يُحترم إلا فى غياب الأزمة الإجتماعية المتفاقمة، ويستفيد منها فقط أولئك الذين يحوزون الموارد الأكثر وفرة والأكثر تنوعاً.

ألا ينفى مثل هذا المفهوم الوديع للحداثة نفسه؟ وهذه هى نقطة إنطلاق إنتقادات ما بعد الحداثة. كان بودلير Baudelair يرى فى الحياة الحديثة، فى طريقتها وفنها، حضوراً للأبدى فى اللحظى. ولكن ألم يكن ذلك مجرد إنتقال من "رؤى العالم" القائمة

على المبادئ الدينية أو السياسية الثابتة الى مجتمع ما بعد تاريخى، مكون من تنوعات يتعايش فيه الهنا والهناك ، القديم والجديد دون مزاعم فى الهيمنة. وهذه الثقافة ما بعد الحداثية اليست عاجزة عن الابتكار! ومتقلصة إلى مجرد عكس لابداعات الثقافات الأخرى ، تلك التى كانت تظن نفسها حاملة للحقيقة.

إن فكرة الحداثة، فى شكلها الأكثر صلابة والأشد تواضعاً ، عندما تحددت بتدمير النظم القديمة وبإنتصار العقلانية، قد فقدت قوتها فى التحرر وفى الإبداع. ولا تستطيع الصمود امام القوى المتعارضة مثل الدعوة الكريمة لحقوق الانسان ، وصعود الإختلافية والعنصرية.

ولكن هل ينبغى الإنتقال إلى المعسكر الآخر والانضمام إلى العودة الكبرى للقوميات ، والخصوصيات ، والأصوليات ، الدينية أو غيرها التى تتقدم فى كل مكان ، فى البلاد الاكثر تحديثاً كما فى البلاد المتأثرة بقسوة التحديث الاجبارى. إن فهم هذه الحركات يستدعى استجواباً نقدياً لفكرة الحداثة، كما تطورت، ولكنه لا يمكنه أن يبرر بأي شكل إهمال فاعلية العقل الأداتى القوة التحريرية للفكر النقدى والنزعة الفردية معاً

ها نحن قد وصلنا الى نقطة الانطلاق فى هذا الكتاب. ولو رفضنا العودة للتراث والجماعة، يكون لزاماً علينا أن نبحث عن تحديد جديد للحداثة وتفسير جديد لتاريخنا "الحديث" الذى غالباً ما يختزل فى المســـار الضرورى والتحريرى لصعود العقل والعلمنة. وإذا كان لا يمكن قصر تعريف الحداثة على العقلنة فقط، واذا كان، تصور الحداثة من جهة أخرى كتيار متدفق من التغييرات يروج لمنطق السلطة ولتصلب الهويات الثقافية، عندئذ ألا يصبح واضحاً أن الحداثة تتحدد أساساً بهذا الإنفصال المتنامى بين العالم الموضوعى، الذى خلقه العقل باتفاق مع قوانين الطبيعة، وبين عالم الذاتية، الذى هو عالم الفردية، أو تحديداً عالم الدعوة للحرية الشخصية؟ لقد مزقت الحداثة العالم المقدس الذى كان إلهياً وطبيعياً فى آن ، وكان مخلوقاً وشفافاً امام العقل. ولم

تحل محله عالم العقل والعلمنة، والحداثة حين ردت الغايات الأخروية الى عالم لا يستطيع الانسان أن يبلغه، فرضت الانفصال بين ذات هابطة من السماء إلى الأرض متخذة مظهراً إنسانيا ، وبين عالم موضوعات تتلاعب به التقنيات. لقد اطاحت الحداثة بوحدة عالم خلقته الارادة الإلهية، أو العقل أو التاريخ وحلت محله العقلنة وتحقيق الذات.

هذا هو توجه هذا الكتاب : الذى سوف يعرض اولاً لإنتصار المفاهيم العقلانية للحداثة، على الرغم من تصدى الثنائية المسيحية لهذه المفاهيم: تلك الثنائية التى تبث الروح فى فكر ديكارت وفى نظريات الحق الطبيعى وإعلان حقوق الإنسان. ثم يتابع الكتاب تدمير مفهوم الحداثة فى الفكر وفى الممارسة الإجتماعية وصولاً إلى الإنفصال الكامل بين المجتمع كتيار جارف من التغييرات التى يبلور الفاعلون فى غماره استراتيجياتهم للغزو أو للبقاء على قيد الحياة، وبين خيال ثقافى ما بعد حداثى. وأخيراً يقترح الكتاب إعادة تعريف الحداثة كعلاقة يسودها التوتر بين العقل والذات، بين العقلنة وتحقيق الذات، بين روح النهضة وروح الإصلاح، بين العلم والحرية. وهو موقف بعيد عن حداثية اليوم التى دخلت فى مرحلة الانهيار وعن ما بعد الحداثية التى يجول شبحها فى كل مكان.

فى أى إتجاه ينبغى خوض المعركة الأساسية؟ أضد صلف الايديولوجية الحداثية أم ضد تدمير فكرة الحداثة ذاتها؟ لقد اختار أغلب المثقفين الإجابة الأولى. ذلك لأن القرن العشرين قد بدا للتكنولوجيين والاقتصاديين قرن إنتصار للحداثة، وإن ساده على المستوى الثقافى الخطاب المعادى للحداثة. ومع ذلك، يبدو لى اليوم أن الخطر الثانى هو الاكثر واقعية، وهو خطر الفصل الكامل بين النظام والفاعلين، وبين العالم التقنى أو الاقتصادى وعالم الذاتية. كلما تقلص مجتمعنا إلى مجرد مؤسسة إنتاجية تكافح من أجل البقاء فى السوق العالمى، كلما انتشر فى نفس الوقت وفى كل مكان هوس هوية لم تعد تتحددها الملامح الاجتماعية ؛ سواء تعلق الأمر بالطائفية الجديدة للبلادالفقيرة، أو بالفردية النرجسية للبلاد الغنية. كما يؤدى الإنفصال الكامل للحياة العامة عن الحياة

الخاصة إلى إنتصار السلطات التى لم تعد محدودة بإطار الإدارة والاستراتيجية، وفى مواجهة هذه السلطات يعيش معظم الافراد حياة خاصة منطوية، وكل هذا يحفر هوة بلا قرار مكان الساحة العمومية، الإجتماعية السياسية التى ولدت فيها الديمقراطية الحديثة. كيف لا نرى فى موقف كهذا تراجعاً إلى المجتمعات التى كان يعيش فيها القادرون والشعب فى عالمين مستقلين، عالم المحاربين الغزاة ومن جانب وعالم الناس العاديين المنغلقين فى مجتمع محلى، من جانب آخر؟ وبالأحرى كيف لا نرى أن العالم منقسم بعمق وأكثر من ذى قبل بين الشمال حيث تسود الأداتية والسلطة، والجنوب المنغلق قلقاً فى هويته المفقودة؟

ولكن هذا العرض لا يصور الحقيقة كلها. فنحن لا نعيش كلية فى وضع ما بعد حداثى من الانفصال الكامل بين النظام والفاعل، ولكننا نعيش على الأقل فى مجتمع ما بعد صناعى، وأنا أفضل تسميته مجتمعاً مبرمجاً، مولياً الأهمية الجوهرية للصناعات الثقافية – علاج طبى ، تربية ، إعلام – حيث يوجد صراع مركزى بين أجهزة الانتاج الثقافى والذات الشخصية و يشكل هذا المجتمع ما بعد الصناعى حقلاً للعمل الثقافى والإجتماعى أكثر تطوراً مما كان عليه فى المجتمع الصناعى الذى ينهار اليوم ، ولا يمكن أن تذوب الذات فى ما بعد الحداثة لأنها تؤكد نفسها فى الصراع ضد السلطات التى تفرض سيطرتها باسم العقل. كما أن الإمتداد غير المحدود لتدخلات السلطة هو الذى يحل الذات من التطابق مع أعمالها ومن الفلسفات المتفائلة للتاريخ.

كيف يمكن إعادة خلق وسائط بين الإقتصاد والثقافة؟ كيف يمكن إعادة إختراع الحياة الاجتماعية وعلى وجه أخص الحياة السياسية، التى يعتبر تفككها الحالى، فى كل مكان فى العالم تقريبا، نتاج هذا الإنفصال بين الأدوات والمعنى، بين الوسائل والغايات. فيما بعد ستكون هذه الاسئلة هى التى تسعى لانقاذ فكرة الحداثة سواء من الشكل الغازى والفظ الذى أعطاه لها الغرب أو من الأزمة التى تتعرض لها منذ قرن. إن نقد الحداثة المعروض هنا يريد ان يخلصها من التراث التاريخي الذى إختزلها فى

العقلنة ويدخل اليها فكرة الذات الشخصية وتحقيق الذات. إذ أن الحداثة لا تقوم على مبدأ وحيد ولا على مجرد تحطيم العقبات التى تقف فى وجه سيادة العقل ؛ إنما هى نتيجة للحوار بين العقل والذات. بدون العقل تنغلق الذات فى هوس هويتها ؛ وبدون الذات يصير العقل أداة للقوة. عرفنا فى هذا القرن ديكتاتورية العقل والانحرافات الشمولية للذات. فهل يمكن لوجهى الحداثة، الذين تقاتلا أو تجاهل أحدهما الآخر، أن يخاطب كلا منهما الآخر ويتعلما العيش سوياً؟

نصيحة للقارئ

قدمت فى الجزء الثالث افكارى حول الحداثة كعلاقة متوترة بين العقل والذات: ويمكن للقارئ ؛ دون تعثر كبير، أن يبدأ بهذا الجزء. وإذا كان مهتماً بالمفهوم "الكلاسيكى" للحداثة الذى يطابق بينها وبين العقلنة، سيجد تاريخ إنتصارها وسقوطها فى الجزئين الأولين.

الجزء الاول

الحداثة المنتصرة

الفصل الاول

أنوار العقل

الايديولوجية الغربية

كيف يمكننا الكلام عن المجتمع الحديث إلا إذا كان هناك مبدأ عام معترف به لتعريف الحداثة؟ من المستحيل أن نطلق كلمة "حديث" على مجتمع يسعى قبل كل شئ لأن ينتظم ويعمل طبقاً لوحي إلهي أو جوهر قومي. وليست الحداثة أيضاً مجرد تغيير أو تتابع أحداث: إنها إنتشار لمنتجات النشاط العقلي، العلمية، التكنولوجية، الإدارية. فهي تتضمن عملية التمييز المتنامي لعديد من بين قطاعات الحياة الإجتماعية : السياسية والإقتصادية والحياة العائلية والدين والفن على وجه الخصوص، لأن العقلانية الأداتية عملها تمارس فى داخل مجال النشاط نفسه. وهى بذلك تستبعد أن ينظم أيّ من أنماط النشاط هذه من الخارج، أي إنطلاقاً من اندماجه في رؤية عامة، ومن اسهامه في تحقيق مشروع مجتمعي يطلق عليه لويس دومون Louis Dumont كلى holiste. فالحداثة تستبعد أي غائية. إن العلمنة وإزالة سحر الأوهام، اللتان يتحدث عنهما فيبر Weber واللتان تحددان الحداثة باعتبارها عقلنة، تبرزان القطيعة الضرورية مع الغائية الدينية التي تنادي دوماً بنهاية للتاريخ، سواء عن طريق تحقق تام لمشروع إلهي أو إختفاء لإنسانية منحرفة لم تخلص لرسالتها. وفكرة الحداثة لا تستبعد فكرة نهاية التاريخ، يشهد على ذلك كبار مفكري النزعة التاريخية، كونت وهيجل وماركس، ولكن نهاية التاريخ هنا هي بالأحرى نهاية ما قبل التاريخ وهى أيضاً بداية لتطور يدفعه التقدم التقني وتحرير الحاجات وإنتصار العقل.

تحل فكرة الحداثة فكرة"العلم" محل فكرة"الله" في قلب المجتمع وتقصر الإعتقادات الدينية على الحياة الخاصة بكل فرد. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإنه لا يكفي أن تكون هناك تطبيقات تكنولوجية للعلم كي نتكلم عن مجتمع حديث. ينبغي أيضاً حماية النشاط

العقلي من الدعايات السياسية أو من الإعتقادات الدينية، وأن تقوم عمومية القانون بحماية هذا النشاط ضدالمحاباة والمحسوبية والفساد، وأن لا تكون الإدارات العامة والخاصة أدوات لسلطة شخصية. ينبغي الفصل بين الحياة العامة والحياة الخاصة كما ينبغي أن يتم ذلك الفصل بين الثروات الخاصة وميزانية الدولة أو المؤسسات الإنتاجية.

ترتبط فكرة الحداثة إذن إرتباطاً وثيقاً بالعقلنة. التخلي عن إحداها يعني رفض الأخرى. ولكن هل يمكن إختزال الحداثة إلى العقلنة؟ هل هي تاريخ تقدم العقل أي تاريخ تقدم الحرية والسعادة وتدمير العقائد والإنتماءات والثقافات "التقليدية"؟ إن مايميز الفكر الغربي، في أقوى لحظات تماهيه مع الحداثة، هو إرادة الإنتقال من الدور المحدود لعملية العقلنة إلى فكرة المجتمع العقلاني الأكثر شمولاً، والذي لايقوم العقل فيه بتوجيه النشاط العلمي والتقني فحسب ولكنه أيضاً يوجه حكم البشر وإدارة الأشياء. هل لهذا المفهوم قيمة تاريخية عامة أم أنه لا يعدو كونه حالة تاريخية خاصة، حتى وإن كانت عظيمة الأهمية؟ ينبغي أولاً وصف هذا المفهوم للحداثة والتحديث باعتبارهما خلقاً لمجتمع عقلاني. يتصور هذا المفهوم المجتمع أحياناً على أنه نظام ومعمار قائم على الحساب ؛ واحياناً أخرى يجعل من العقل أداة في خدمة مصلحة الأفراد ولذتهم، وأ حياناً كسلاح نقدي ضد كافة أشكال السلطة لكي يحرر "الطبيعة البشرية" التي سحقتها السلطة الدينية.

لكنه على أي حال جعل هذا المفهوم من التحديث المبدأ الوحيد لتنظيم الحياة الشخصية والجماعية، رابطاً إياها بموضوع العلمنة أي التخلص من أي تحديد "لغايات نهائية".

صفحة جديدة Tabula rasa

كان المفهوم الغربي الأشد وقعاً والأكثر تأثيراً للحداثة قد اكد بصفة خاصة على أن التحديث يفرض تحطيم العلاقات الإجتماعية والمشاعر والعادات والإعتقادات المسماة بالتقليدية، وأن فاعل التحديث ليس فئة أو طبقة إجتماعية معينة وإنما هو العقل

نفسه والضرورة التاريخية التي مهدت لإنتصاره. وهكذا أصبحت العقلانية، وهي عنصر لاغنى عنه للحداثة، آلية تلقائية وضرورية للتحديث. وتختلط الفكرة الغربية عن الحداثة بمفهوم عن التحديث خاص بالغرب. وهذا التحديث ليس إنجازاً لطاغية مستنير ولا لثورة شعبية ولا لإرادة نخبة حاكمة ؛ إنها إنجاز للعقل نفسه، وبالتالي – للعلم والتكنولوجيا والتربية . ولاينبغي أن يكون هناك هدف للسياسات الإجتماعية للتحديث سوى إخلاء الطريق للعقل : بإلغاء اللوائح وقوانين الحماياة الخاصة بالطوائف المهنية والعوائق الجمركية، وبتوفير الأمان وإمكانيات التنبؤ التي يحتاجها صاحب المشروع، وبتأهيل الإداريين والفنيين الواعين والأكفاء. ربما تبدو هذه الفكرة تافهة ، لكنها في حقيقة الأمر ليست كذلك. بما أن الغالبية العظمى من بلاد العالم قد إنخرطوا في عمليات تحديث مختلفة لعبت فيها إرادة الإستقلال الوطني والصراعات الدينية والإجتماعية واعتقادات النخب الحاكمة الجديدة – أى الفاعلين الإجتماعيين والسياسيين والثقافيين – دوراً أكبر من التحديث نفسه الذى كان مشلولاً بسبب مقاومة التقاليد والمصالح الخاصة له. هذا التصور النظرى عن الحداثة لا يمكن تطبيقه بسهولة على البلاد الأوروبية فقد لعبت الحركات الدينية ومجد الملك والدفاع عن العائلة وروح الغزو بالإضافة إلى المضاربات المالية والنقد الإجتماعي دوراً على نفس القدر من الأهمية التي لعبها التقدم التقني ونشر المعرفة فى هذه البلاد. مثل هذا التصور يشكل نموذجاً للتحديث، وإيديولوجية ذات آثار نظرية وعملية بعيدة المدى.

الغرب إذن قد تمثل الحداثة وعاشها كثورة. العقل لا يعترف بأى مكتسب من الماضى، بل على العكس يتخلص من المعتقدات وأشكال التنظيم والإجتماعي والسياسي التي لا تؤسس على أدلة من النوع العلمي. وهو ما ذكرنا به مؤخراً ألان بلوم Alan Bloom : (p.186) (*) إن ما يميز فلسفة التنوير عن الفلسفة السابقة عليها هو عزمها على أن تمد جميع البشر بالمزايا التى كانت فيما قبل خاصة ببعض الفئات فقط وهو ما يمكن أن نسميه بالحياة طبقاً للعقل. لم تكن إذن "النزعة المثالية" ولا "النزعة التفاؤلية"

(*) كل إشارة لأرقام الصفحات فى النص تحيل إلى المراجع الموجودة فى أخر الكتاب.

هي الدافع وراء مشروع هؤلاء المفكرين ، ولكنه كان "علماً جديداً"، "ومنهجاً" ومقترناً بهما علم سياسي جديد. ومن قرن إلى قرن بحث المحدثون عن نموذج طبيعي" لمعرفة علمية للمجتمع وللشخصية، سواء كان هذا النموذج آلي أم عضوى أم سيبرناطيقي، أو قائم على نظرية عامة للأنساق. وكل هذه المحاولات قد دعمها الإعتقاد بأنه إذا ضربنا صفحاً عن الماضى فإننا نحرر البشر من اللامساواة الموروثة ومن المخاوف غير العقلانية ومن الجهل.

الأيديولوجية الغربية للحداثة modernite والتي يمكن أن نسميها بالحداثية modernisme قد ألغت فكرة الذات وفكرة الله المرتبطة بها وبنفس الطريقة إستبدلت تشريح الجثث أو دراسة نقاط التلاحم العصبي في المخ بالتأملات حول النفس. يقول انصار الحداثة أنه لا المجتمع ولا التاريخ ولا الحياة الفردية تخضع لإرادة كائن أسمى يجب الإذعان له أو يمكن التأثير عليه بواسطة السحر. الفرد لا يخضع إلا لقوانين طبيعية. هذه هى فلسفة التنوير التى ينتمى إليها جان جاك روسو لأن كل عمله، كما يقول جان ستاروبنسكي Jean Starobinski ، يسيطر عليه البحث عن الشفافية والنضال ضد العقبات التي تعتم المعرفة والإتصال. ونفس الروح هي التي تملأ أعماله كداعية للطبيعة، وإختراعاته كباحث موسيقي، وكذلك نقده للمجتمع وبرنامجه التعليمي. روح التنوير لاتدمر الإستبداد فقط ولكن تدمر أيضاً كل الأجسام الوسيطة، كما فعلت الثورة الفرنسية : أن يلزم الوضوح والشفافية للمجتمع على غرار الفكر العلمي. وهي فكرة مازالت حاضرة في المفهوم الفرنسي للجمهورية وفي الاعتقاد بأن هذه الجمهورية ينبغي أن تكون حاملة لمثل عليا كونية : الحرية والإخاء والمساواة. هذه الروح تفتح الأبواب بنفس القدر لليبرالية أو لسلطة يمكن أن تكون مطلقة، لأنها ستكون سلطة عقلانية وجمعية، سلطة تبشر بالعقد الإجتماعي الذى سعى اليعاقبة لتأسيسه والذى سيكون مشروع كل الثوريين، بناة سلطة مطلقة لإنها علمية ومناط بها أن تحمي شفافية المجتمع ضد التعسف والتبعية والفكر الرجعي.

وما يسرى على المجتمع يسرى على الفرد. إذ ينبغي أن يكون تعليم الفرد باباً يحرره من الرؤية الضيقة واللاعقلية التي تفرضها عليه أسرته وإنفعالاته الخاصة، ويفتح أمامه مجالاً للمعرفة العقلية والإشتراك في مجتمع ينظم نشاط العقل. وينبغي للمدرسة أن تكون مكاناً للقطيعة مع وسط النشأة وللإنفتاح على التقدم بواسطة المعرفة والمشاركة في مجتمع قائم على مبادئ عقلية . ليس المدرس مربياً يتدخل في الحياة الخاصة للإطفال وهم ليسوا مجرد تلاميذ: إنه وسيط بينهم وبين القيم الكونية للحق والخير والجمال. والمدرسة تستبدل أصحاب الإمتيازات ، ورثة الماضي البغيض بنخبة يتم تكوينها عبر الإمتحانات والمسابقات غير الشخصية.

الطبيعة واللذة والذوق

ولكن هذه الصورة الثورية والتحررية للحداثة لاتكفي إذ ينبغي لها أن تكتمل بالصورة الوضعية للعالم يحكمه العقل. أينبغي الحديث عن مجتمع علمي ام عقلاني؟ دفع المشروع الثوريين إلى خلق مجتمع جديد وإنسان جديد وفرضوا عليهما باسم العقل إلزامات أشد من إلزامات الملكيات المطلقة. كما ستسعى النظم الشيوعية إلي بناء إشتراكية علمية تتشابه مع القفص الحديدى الذى تحدث عنه فيبر أكثر من كونها تحريراً للحاجات. وتختلف عن ذلك بشكل واضح إجابة فلاسفة التنوير، في القرن الثامن عشر، : يجب أن تحل معرفة قوانين الطبيعة محل تعسف الأخلاق الدينية. وحتى لايضطر الإنسان لأن يكفر بذاته إذا عاش في وفاق مع الطبيعة لايكفيه ان يلجأ إلى عقله. أولاً لأن أساليب التفكير لا تتوافق بسهولة وتؤدى إلى تنوع الأراء والقوانين. كما لايمكن فرض مملكة العقل كما نفرض الحقيقة المنزلة. ينبغي إذن بيان أن الخضوع لنظام الأشياء الطبيعي يسبب لذة ويناسب قواعد الذوق. هذا البيان يجب إنجازه في النظام الجمالي كما في النظام الأخلاقي. وهو ما يسميه جان إرار Jean Ehrard "حلم القرن الكبير : حلم بإنسانية متصالحة مع نفسها ومع العالم وتتوافق تلقائياً مع نظام الكون"(p.205). اللذة تعادل نظام العالم، كما يقول نفس المؤلف، "كما أن عقل

الرياضي متوافق مع القوانين العامة للطبيعة الفيزيائية، يتوصل الإنسان ذو الذوق تلقائيا إلى حقيقة الجميل المطلق. هناك إنسجام سماوى يجعل تحديد مثال الجمال يتفق مع قوانين المتعة للذوق. هكذا يتجلى المطلق في نسبية اللذة"(p.187).

كان لوك هو الذى صاغ بشكل أكثر وضوحاً هذا المفهوم للإنسان. فهو يرفض الثنائية الديكارتية وبالتالي فكرة الجوهر والمفهوم الديكارتي للأفكار الفطرية وتحديداً المكان المركزى الذى يعطيه لله. الوعي بالذات ليس مختلفاً عن الوعي بالأشياء والإنسان يكون بنفسه وبدنه معاً في خبرة هويته. لايعطي الذهن الصورة للأشياء بل هو إنعكاس قائم على الإحساس ويلح لوك على تأكيد سلبيته. وهكذا يتحدد فكر بلا ضامن مفارق ، منفصل عن الله، يتحدد عقلاً أداتياً محضاً. تطبع الطبيعة نفسها في الإنسان عن طريق الرغبات والسعادة التي يتم الحصول عليها بقبول القانون الطبيعي. وبالشقاء الذى ينتج كعقاب لمن لايتبعونه.

هذه النزعة الطبيعية وهذا اللجوء إلى العقل الأداتي يتكاملان بشدة لدرجة أن إتحادهما قد إجتاز العصر الحديث حتى فرويد الذى جعل من الأنا ، حسب تصوير شارل تايلور Charles Taylor ، ملاحاً يبحث عن طريقه بين ضغوط الذات والأنا الأعلى والتنظيم الإجتماعي.

وكذلك ساد الفكر الأخلاقي لعصر التنوير فكرة طيبة الإنسان الطبيعية. إن الفضيلة مؤثرة ، تجعل الإنسان يبكي من الفرح، من الحنان ، وتسبب لذة. وإذا لم يتبع الإنسان طريق الفضيلة فذلك لأنه ضحية للقدر أو للمجتمع الفاسد، مثل شخصية الفارس دى جريو Des Grieux في رواية مانون ليسكو Manon Lescaut ستتمكن لغة القلوب من إسماع صوتها رغم أكاذيب الكلمات ويضع ماريفو Marivaux على خشبة المسرح إنتصار الحب ضد الأحكام المسبقة للتربية. ولكن إنتصار الشر لن يكون ممكناً مالم تمنح الفضيلة لذة. "عندئذ، كما يقول ديدرو Diderot ، يتحد إستحسان تقريظى للعقل مع حركات للقلب لذيذة ورائعة لتكتمل سعادة الخليقة".

ويمكننا أن نتساءل، دون أن نكون متشائمين بخصوص الطبيعة الإنسانية مثل بسكال Pascal أو لاروشفوكو La Rochefoucauld (*) ، عما إذا كان العقل وحده يؤدى إلى اللذة. لقد كان الماركيز دو صاد أكثر إقناعاً عندما يصف لذة إجبار وإخضاع وإهانة وتعذيب موضوع الرغبة. وسيصبح مع الوقت من الصعب قبول هذا المفهوم عن العقل كتنظيم عقلاني للذات. لماذا نطلق اليوم صفة عقلانى على الإستهلاك الضخم الذى يستهدف بالأحرى الإجابة على الطموح في وضع إجتماعي معين أو رغبة فى الإغواء أو لذة جمالية؟ إن روح التنوير كانت روحاً لنخبة متعلمة من النبلاء والبرجوازيين والمثقفين قبل إوانهم يتذوقون فى هذه اللذات التحرر والإشباع الناتج عن فضح الكنيسة، وخصوصاً فى حالة البلاد الكاثوليكية. ولكن فى قلب النزعة الطهرية puritanisme ، كما أوضح إدمون لايتس Edmund Leites ، سمحت فكرة المثابرة ، وبالتحديد فى الولايات المتحدة ، بالجمع بين التحكم فى الذات والبحث العقلانى عن اللذة الجنسية. إن ما يربط العقل واللذة هو الخطاب ، ولو أخذنا الكلمة فى معناها الثانى قلنا العقلنة. ولكن الهدف الرئيسى من هذه الأخلاق وهذه الجمالية ليس هو بناء صورة للإنسان ، ولكن بالأحرى إستبعادها جميعاً والإبتعاد عن اللجوء لقانون سماوى ولوجود النفس، أى لحضور الله فى كل فرد حسب تعاليم المسيحية. إن القضية الكبرى هى التحررمن كل فكر ثنائى وفرض رؤية طبيعية للإنسان. وهو مالايجب فهمه بصورة مادية فقط لأن فكرة الطبيعة فى فترة التنوير كان لها معنى أوسع من معناها اليوم ، كما يشرح ذلك كاسيرر Cassirer (p.246) : "لاتدل الطبيعة فقط على مجال الوجود "الفيزيائى"، ولا على الواقع (المادى)الذى ينبغى تمييزه عن "العقلى" او "الروحى". المصطلح لا يتعلق بوجود الأشياء ولكن بأصل وتأسيس الحقائق. تنتمى الى الطبيعة، دون أى إجحاف بمضمونها، كل الحقائق التى تقبل تأسيساً محايثاً ولا تقتضى أى وحى مفارق، والتى تكون فى حد ذاتها يقينية وبديهية. هذه هى الحقائق

* لا روشفوكو (١٦١٣-١٦٨٠) كاتب فرنسى من كتاب البلاط عرف بكتابة المواعظ والحكم الأخلاقية. غلب على فكره الصراحة وانتقاد الدوافع الأنانية للإنفعالات والمشاعر وكذلك العلاقات الإجتماعية واعتبر الفضائل رذائل مقنعة . (كل الهوامش فى الكتاب من وضع الترجم) .

التى يتم البحث عنها ليس فقط فى العالم الفيزيقى، ولكن أيضاً فى العالم العقلى والأخلاقى. وذلك لأن هذه الحقائق هى التى تجعل من عالمنا "عالم" واحد، كون يستقر على ذاته ويملك فى داخله مركز جاذبيته.

الوظيفة الأساسية لهذا المفهوم للطبيعة وكذلك لمفهوم العقل هى توحيد الإنسان بالعالم، كما كانت تفعله من قبل فكرة الخلق، المرتبطة غالباً بالطبيعة أكثر من كونها معارضة لها، ولكن ذلك بأن تسمح للفكر وللفعل البشريين أن يمارسا تأثيرهما على الطبيعة مع معرفة واحترام قوانينها دون اللجوء إلى الوحى ولا لتعاليم الكنيسة.

الجدوى الإجتماعية

إذا كان لنداء الطبيعة هذا وظيفة نقدية بالأساس ومعادية للدين فذلك لأنه يسعى لأن يعطى للخير والشر أساسا ليس دينيا ولا سيكولوجيا ولكن إجتماعيا فقط . إن فكرة كون المجتمع منبعا للقيم ، وأن الخير هو مايكون نافعا للمجتمع والشر هو مايؤذى سلامته وفعاليته ، هى عنصر جوهرى فى المفهوم الكلاسيكى للحداثة. لكى ينتهى الإذعان لسلطة الأب ينبغى أن يستبدل بمصلحة الأشقاء وإخضاع الفرد لمصلحة الجماعة. هذا التماهى بين الروحى والزمنى فى صورتة الأشد دينية وهى الإصلاحات البروتستانتينية والكاثوليكية ، يأخذ شكل البحث عن مجتمع القديسين. وهكذا قام فلاحو مقاطعة الصوب فى المانيا، اللذين نشروا البنود الإثنى عشر فى عام 1525م الذى يحدد بداية حرب الفلاحين، بتعريف أنفسهم كجماعة أو ككنيسة، وهو ماقادهم إلى رفض إمتلاك القساوسة للآراضى فالجماعة هى التى تدفع لهم أجرهم. وهذا النص الذى حللة جيدا إيمانوئيل ميندز سارجو Emmanuel Mendes Sargo ، قريب من روح مدينة جينيف الكاثوليكية وإيضا من سياسة الجزويت الذين سيعملون على إقناع الأمراء بأن يحكموا من أجل المجد الأكبر لله ad gloriam Dei majorem . ولكن هذة الرؤية سرعان ماصارت دنيوية وحلت مصلحة الجميع محل النداء إلى الإيمان بالجماعة. وقد أسس ميكيافيللى هذا الفكر الجديد إعجابا بنضال مواطنى فلورنسا

ضد البابا لإنهم وضعوا " حبهم للمدينة التى ولدوا بها فوق خوفهم على سعادتهم الأبدية "، والمدينة هى الجسد الإجتماعى الذى تكون سلامتة ضرورية لسعادة كل فرد. ولهذا لجأ عصر النهضة والقرون التالية عليه إلى النماذج المستعارة من الحضارة القديمة اليونانية والرومانية. وذلك لإن هذة الحضارة قد أعلت من قيمة الأخلاق المدنية واعتبرت أن المواطنة فى إطار مدينة حرة هى الخير الأسمى.

إن صياغة فكر سياسى وإجتماعى جديد هو التكملة التى لاغنى عنها للفكرة الكلاسيكية عن الحداثة فى إرتباطها بالعلمنة. يحل المجتمع محل الله كأساس للحكم الأخلاقى ويصبح مبدأً للتفسير وتقييم السلوك أكثر من كونه موضوعاً للدراسة . ويولد العلم الإجتماعى كعلم سياسى. أولاً فى غضون الصراعات بين آباء الكنيسة والأباطرة الذين دافع أوكام Occam ومارسيل دوبادو Marsile de Padou عن مصالحهم ، كما يولد وبصفة خاصة برغبة ميكيا فيللى فى أن يتم الحكم على التصرفات والمؤسسات السياسية دون اللجوء إلى حكم أخلاقى، أى دينى. ويولد أيضا من الفكرة المشتركة بين هوبز وروسو –والمختلفة عن تحليل لوك – وهى أن النظام الإجتماعى قد أنشيء بناء على قرار من الأفراد الذين يخضعون لسلطة الدولة أو للإرادة العامة التى تعبر عن نفسها فى العقد الإجتماعى. ولا ينبغى للنظام الإجتماعى أن يستند على أى شيء آخر سوى القرار الإنسانى. الذى يجعل من هذا النظام مبدأ الخير والشر، وليس على الإطلاق تعبيرا عن نظام أقامه الله أو أقامته الطبيعة. لقد سبق تحليل هوبز تحليلات الآخرين ويعتبر، بعد كتابات ميكافيللى، أول تأملات كبرى حديثة عن المجتمع. فى البداية بالنسبة لهوبز كانت حرب الجميع ضد الجميع ، وذلك لأن كل فرد يتمتع بحق الإمتلاك الغير محدود. ويؤدى الخوف من الموت الناتج عن هذا التناحر العام إلى إرساء السلام عن طريق تخلى كل فرد عن حقوقه لصالح سلطة مطلقة. وهو مالايلغى حق الأفراد فى التمرد على الحاكم إذا لم يضمن السلام الإجتماعى. من الأنسب هنا أن نتحدث عن فلسفة سياسية وليس عن سوسيولوجيا لأن التحليل لدى هوبز وروسو لاينطلق من النشاط الإقتصادى – كما لدى لوك – ولا من الخصائص الثقافية

والإجتماعية - كما فى أعمال توكفيل Tocqueville (*) - ولكن ينطلق مباشرة من السلطة وأسسها. ولاتحتل فكرة الفاعل الإجتماعى موقعا هاما فى هذة الفلسفة السياسية ، وكذلك إيضا هو حال فكرة العلاقات الاجتماعية. كل مايهم هو تأسيس النظام السياسى دون اللجوء إلى مبادىء دينية، وهو ماكان ذا أهمية خاصة لدى هوبز الذى انتقد زعم المجموعات السياسية المختلفة فى تبرير قتالهم من أجل السلطة فى إنجلترا بحجج مستعارة من الكتاب المقدس ومن إيمانهم الدينى. وقد إستند تشكيل دولة الحكم المطلق فى فرنسا، من لوازو Loiseau والمشرعين فى عهد لويس الحادى عشر حتى روشيليو Richelieu(**) ولويس الرابع عشر، على العبور من الكونى إلى الإجتماعى وإستبدل السياسى بالإلهى كتعبير عن المقدس فى الحياه الإجتماعية مستبعدا بذلك فكر بوسويه Bossuet (***) . وقد دفعت الثورة الفرنسية هذا التطور إلى مداه عندما وحدت بين العقل والأمة وبين المواطنية والفضيلة، وفرضت كل الثورات اللاحقة واجبات ملزمة أكثر فأكثر على المواطنين وإنتهت إلى "عبادة الشخصية". وفى غمار حركة التنوير عارض ديدرو الأهواء الفردية بعقلانية الإرادة العامة. وقال محللاً فكرة الحق الطبيعى فى "الأنسيكلوبيديا" أن الإنسان الذى لايستمع إلا إلى إرادته الخاصة هو عدو الجنس البشرى ....، وأن الإرادة العامة هى بالتالى فى داخل كل فرد فعلاً خالصاً للعقل ، الذى يفهم بعيداً عن الإنفعالات مايمكن "للمرء أن يقتضيه من الآخر وما يكون من حق الآخر أن يقتضيه من المرء". سعى روسو، بصورة مختلفة، إلى الدفا ع عن مبدأ للمواطنة يناهض عدم المساواة السائدة فى المجتمع المدنى. كما بدأ المفكرون الاسكوتلانديون يعتبرون المجتمع لابرجوازياً ولا مقدساً. ينبغى للنظام الإجتماعى أن يقام على قرار حر ويصبح بذلك مبدأ الخير. ولكن هذا القرار الحر هو تعبير عن الإرادة العامة كما يرى هوبز فى القرن السابع عشر ويرى روسو فى القرن الثامن عشر.

(*) توكفيل (١٨٠٥-١٨٥٩) سياسى وكاتب فرنسى، دافع عن الديمقراطية وكان أول من حذر من ديكتاتورية الأغلبية واشترط لتجنبها إستقلال القضاء وحرية الصحافة.

(**) روشيليو (١٥٨٥-١٦٤٢)، رجل سياسى فرنسى،مستشار لويس االرابع عشر و مؤسس الأكاديمية الفرنسية.

(* * *) بوسويه (١٦٢٧-١٧٠٤) لاهوتى وكاتب فرنسى حاول أن يوفق فى رؤيته للتاريخ بين النظام الإلهي والنشاط الإنسانى.

هذه الصيغة شاع إستخدامها وكان لها عند روسو معنى عقلانى. لأن الإرادة العامة لاتدافع عن مصالح الأغلبية أو عامة الشعب، فهذا أمر يرفضه روسو تماما ، انها لاتنطبق الا على القضايا العامة للمجتمع، اى على وجوده نفسه، وأى اساس يمكن ان تقوم عليه هذه النزعة العامة، إن لم يكن العقل؟ هناك نظام طبيعى يجد الانسان نفسه فى داخله، وعندما يخرج منه مدفوعاً برغبته وطموحاته فانه ينتقل من هذا الوجود الطبيعى الى مجال الشر الذى يفصل الافراد ويضعهم فى مواجهه بعضهم البعض. يؤدى العقد الاجتماعى الى ظهور حاكم يعبر عن المجتمع نفسه . ذلك المجتمع الذى يشكل جسدا اجتماعياً بشرط أن يكون بسيطاً كما يعبر عن العقل في نفس الوقت. ويستبعد روسو مثله مثل كل فلاسفة التنوير، الوحى الالهى كاساس لتنظيم المجتمع ويستبدل العقل به. ان مفهوم الحاكم لدى روسو تمهيد لمفهوم الوعى الجمعى لدى دوركايم، كما ان فكره، بعد فكر هوبز، هو اساس كل صور السوسيولوجيا التى تحدد الوظائف الاساسية لمجتمع ما وتقيم السلوك على اساس الاسهام الايجابى أو السلبي فى الاندماج الاجتماعى وعلى اساس قدرة المؤسسات فى التحكم فى المصالح والأهواء الشخصية. وبهذا المعنى يكون دوركايم وريثاً للفلسفة السياسية فى القرن السابع عشر والثامن عشر بعد حاله الكسوف التى تعرضت لها نتيجة لإنتصار النزعة التاريخية ولتصوير المجتمع على انه حقل لصراعات اجتماعية بين المستقبل والماضى، بين المصلحة والتراث ، بين الحياة العامة والحياة الخاصة. هكذا خلق احد نماذج التمثيل الكبرى للحياة الاجتماعية، تلك الحياة التى تعقد في مركزها الصلة بين النظام الاجتماعى والفاعلين، بين المؤسسات وعملية الصياغة الاجتماعية. الإنسان ليس مخلوقاً خلقه الله على شاكلته ولكنه فاعل اجتماعى يتحدد بادوار معينة، اى بسلوكيات مرتبطة بموقع وينبغى لها ان تسهم فى الاداء الجيد للنظام الاجتماعى. ولان الانسان هو ما يفعله فلا يجوز له ان يبحث عن فرديته الخاصة وعن اصوله فيما وراء المجتمع، أى لدى الله، وعليه ان يبحث عن تحديد للخير والشر على اساس ما هو نافع أو ضار للبقاء على قيد الحياة ومن اجل اداء افضل للجسد الاجتماعى. إن مفهوم المجتمع ،

الذى نستخدمه عبر هذا الكتاب لنطلقه على مجموعة ملموسة ومحددة بحدود، لمصادر للسلطة معترف بها، واجهزة لتطبيق القوانين ووعى بالانتماء، قد أخذ فى إطار هذا الفكر الإجتماعى الكلاسيكى معنى مختلف، معنى شارح وليس وصفيا ، بما ان المجتمع ومواقع الافراد فيه هى عناصر لشرح السلوك وتقييمه . هذه هى النزعة السوسيولوجية التى تمثل عنصراً مركزياً فى الرؤية الحداثية.

وقد عضد هذه الرؤية تفاؤل ديدرو فى كتابه مقال فى الجدارة والفضيلة : " الانسان مستقيم وفاضل عندما يُلزم اهواءه ، دون اى دافع دنىء او ذليل فى مكافأة أو خوف من عقاب ، بالمعاونة على تحقيق الصالح العام للنوع الانسانى. وهو جهد بطولى ولايختلف بأى حال عن مصالحه الخاصة" . وهى فكره علينا ان نقر بضعفها مثلها مثل فكرة الطيبة الفطرية للإنسان أو الربط بين الفضيلة واللذة. والنقد الذى يوجهه ماندفيل Mandeville للنظام الاجتماعى نقد مدمر كالنقد الذى يوجهه صاد Sade للنظام الاخلاقى. وكيف يمكن ان ننكر قوة المديح الذى نشره عام ١٧٠٥ م للغريزة الانانية، وتأكيده الحاسم على وجوب الاختيار بين الفضيلة والثراء ، وبين الخلاص الابدى والسعادة؟

إن ضعف هذه الاخلاق وهذه الجمالية وهذه السياسة يأتى من كون الايديولوجية الحداثية غير مقنعة بما فيه الكفاية عندما تسعى لاعطاء محتوى ايجابى للحداثة، لكنها قوية عندما تظل نقدية. يمكن للعقد الاجتماعى ان يخلق جماعة قهرية كالتنين Leviathan الذى يضع نهاية لحرب الجميع ضد الجميع مقابل خضوعهم لسلطة مركزية مطلقة. ولكن الأمر فهم على انه نداء للتحرر ، وقلب السلطات التى لا تقوم إلا على التراث وعلى الأمر الالهى. إن مفهوم الحداثة الذى بلوره فلاسفة التنوير هو مفهوم ثورى، ولكنه لايزيد ذلك ، فهو لايحدد لاثقافة ولامجتمع. انه يشعل الكفاح ضد المجتمع التقليدى اكثر من كونه يلقى الضوء على آليات عمل مجتمع جديد. وهو عدم سيلقي بظله على علم الاجتماع : فمنذ نهاية القرن التاسع عشر وضع علم الاجتماع فى قلب مصطلحاته

التعارض بين التقليدى Traditionel والحديث، بين الجماعة والمجتمع كما لدى تونيس Tonnies، بين التضامن الآلى والتضامن العضوى لدى دوركايم Durkheim، وبين الإعزاء ascription والانجاز achievement لدى لينتون Linton، والمصطلحات المتعارضة للمحاور التى تحدد المتغيرات النموذجية لدى بارسونز Parsons واخيراً بين الكلية Holisme والفردية لدى لويس دومون. فى كل هذه الحالات يبقى المصطلح الذى يحدد المجتمع الحديث غامضاً وكأن المجتمع المسمى بالتقليدى هو وحده المنظم حول مبدأ محدد بصورة ايجابية وبالتالى قادر على ادارة ادوات مؤسساتية، بينما يكون مايحدد المجتمع الحديث مبدأ سلبياً، فهو قوة لحل النظام القديم اكثر منه بناء لنظام جديد.

هذا الضعف فى المقترحات وهذه القوة فى الانتقادات فى الفكر الحداثى يفسرهما كون نداء الحداثة لايتحدد بتعارضه مع المجتمع التقليدى بقدر ما يتحدد بكفاحه ضد الملكية المطلقة، وخصوصاً فى فرنسا حيث خاض فلاسفة القرن الثامن عشر، روسو وديدرو وفولتير، كفاحاً نشطاً ضد الملكية وضد شرعيتها الدينية والامتيازات التى تكفلها. ظلت فكرة الحداثة ثورية وقتا طويلاً فى فرنسا لانه لم يكن لديها الامكانيات، كما فى انجلترا بعد عام 1688 والقضاء على الملكية المطلقة، أن تبنى نظاماً سياسياً واجتماعياً جديداً، وهى المهمة التى خصص لوك نفسه لها عندما كان على ظهر السفينة التى حملت وليم دورانج Guillaume d' Orange الى انجلترا. ولهذا يدعو للطبيعة ضد المجتمع والى سلطة مطلقة جديدة ضد اللامساواة والامتيازات. ولم ترتبط الايديولوجية الحداثية بالفكرة الديمقراطية، لقد كانت ثورية محضة، ناقدة على مستوى النظرية وبعد ذلك على مستوى التطبيق، لسلطة الملك والكنيسة الكاثوليكية باسم المبادىء الكونية وباسم العقل نفسه.

إن التماهى بين الحداثة والعقل كان فرنسياً اكثر منه انجليزياً، وكانت الثورة الانجليزية ومذكرة الحقوق Bill of rights عام ١٦٨٩م تدعو لاعادة الحقوق التقليدية للبرلمان، بيما دعت الثورة الفرنسية انطلاقا من راديكاليتها، باسم العقل الى وحدة الامة وعقاب عملاء الملك وعملاء الخارج.

ذكر فيما سبق اسم جان جاك روسو اكثر من مرة ومرتبطاً باسم هوبز. ولكن اذا كان روسو تلميذاً للفلاسفة - وعلى وجه الخصوص ديدرو ، الذى ، بينما كان روسو فى طريقه لزيارته فى سجنه عام ١٧٤٩م جاءه الإلهام بأول مقال وقدمه لاكاديمية ديجون فى ١٧٥٠- فإن فكره مازال يمثل اكبر نقد للحداثة من داخلها ، والذى يطالب بهارمونية الطبيعة ضد التشوش وعدم المساواة الاجتماعية، وهذا ليس المقال الاول ولكنه المقال الثانى فهو يمهد للعقد الاجتماعى الذى اعطى لفكر روسو اهميته الاستثنائية. إن فكرة كون تقدم العلوم والفنون يصاحبه انحطاط فى الاخلاق ، وهى فكرة عزيزة على العصر اليونانى القديم وخصوصاً لدى هزيود، تسمح بصياغة بارعة ولكنها لاتجدد الفكر الاجتماعى. وفى المقابل يخرج روسو من عقلانية التنوير المتفائلة بمجرد ما ان يستنكر عدم المساواة فى مقاله الثانى. وهنا تصبح المسافة هائلة مع هوبز. فلم يعد الخوف من الحرب او الموت هو الذى يدفع البشر لان يخلقوا نظاماً اجتماعيًا وينقلوا كل حقوقهم لحاكم مطلق لكنها هى عدم المساواة التى بتناميها فى المجتمع الحديث، تدفعه الى تأسيس نظام سياسى معارض للمجتمع المدنى. ان الدعوة الى الارادة العامة تصبح عند روسو أداة للكفاح ضد عدم المساواة عملياً. وتكون الدولة، باعتبارها جماعة المواطنين، هى المقابل الضرورى للتفاوت الاجتماعى الذى ينتج من التحديث نفسه. هذه هى نزعة روسو الثورية والجماعية فى العداء للحداثية. تتعارض الوحدة او التجمع الصغير Communauté التى هى بالضرورة ذات حجم محدود، كما كانت اثينا وكما هى جينيف وكورسيكا وربما بولاندا، مع المجتمعات الكبرى، والتى تتهدد وحدتها بواسطة تقسيم العمل او البحث عن الربح. إنها العودة الى ما هو سياسى، هو الذى يبقى حتى اليوم ، او الامس، المبدأ الرئيسى لليسار الفرنسى المبادر لأن يماهى بين المجتمع المدنى والرأسمالية وانتصار المصالح الخاصة والانانية طارحاً نفسه كبطل للدولة الجمهورية والاندماج القومى. انه ينظر بحذر الى فكرة المجتمع ويفضل عليها فكره السيادة الشعبية ، المتجسدة فى الدولة القومية. وهذا تمجيد لما هو سياسى وقد

بلغ اوجه مع التحليل الهيجلى للدولة كمجتمع Staatsgesllschaft. بالنسبة لروسو كاتب العقد الاجتماعى، "نحن لانبدأ حقا فى ان نصير بشراً الا بعد أن نكون مواطنين"، وهذه الفكرة كانت زاد كل المحاولات الطموحة لخلق مجتمع جديد، اى سلطة سياسية جديدة تخلق انساناً جديداً. تمجد الحداثة الارادة الجماعية فى الكفاح ضد عدم المساواة والتأثيرات السلبية للإثراء ، باسم العقل الذى يتحول الى سيادة شعبية، لكى يؤسس تحالف الانسان مع الطبيعة. ولكن روسو كان واعيًا بان الارادة العامة لايمكن ان تحتفظ بنفسها نقية، وان تفرض نفسها بصورة مطلقة ضد مصالح الافراد والفئات الاجتماعية ولم يكن لديه اوهام عن جينيف المتبرجزة.

هذا التناقض بين الحداثة الاقتصادية والمواطنة، والذى سعى كل من مونتسكيو وفولتير ان يجعلوه محتملا عن طريق تحديد السلطة السياسية، رآه روسو امرًا مأساويًا ولايمكن تجاوزه لانه قائم على التناقض بين النظام الطبيعى والنظام الاجتماعى، وهو ما يقوله فى بداية الجزء الأول من كتاب إميل. ويشدد جان ستاروبنسكى على هذا التناقض بين الكينونة والمظهر، والذى يتخذ شكله الاكثر تبلوراً فى شهـــادة كاهن من سافوى (فى الكتاب ١٧من إميل Emile) وفيه يضع الدين الطبيعى فى مواجهه عقائد يشهد تنوعها من مجتمع لاخر على خاصية النسبية والاصطناعية. كيف يمكن تجاوز هذا التناقض؟ ليس بالعودة الى الوراء نحو مجتمع بدائى لا أخلاقى اكثر منه أخلاقى بصورة ايجابية، ولكن بقلب التناقضات الاجتماعية وبناء مجتمع اتصال قائم على المعرفة الحدسية بالحقيقة.

ينتقد روسو المجتمع وزخارفه وعدم المساواة فيه، ولكن يتم ذلك باسم التنوير حتى وان تحول أكثر فأكثر ضد أصدقائه الفلاسفة. إنه يدعو الى طبيعة هى بمثابة النظام والانسجام أى العقل. ويريد ان يضع الانسان فى هذا النظام بجعله يفلت من التشوش والفوضى التى يخلقها التنظيم الاجتماعى. هذا هو هدف التعليم : تشكيل كائن طبيعى، طيب، عاقل وقادر على الاجتماع، وهو ما يطرحه كتاب إميل أو عن التعليم.

هذه النزعة الطبيعية هى نقد للحداثة، نقد حداثى متجاوز لفلسفة التنوير، لكنه مستنير. سيربط المثقفون ، بعد روسو الذى يمثل كانط في هذا الصدد استمرارية له، وحتى منتصف القرن التاسع عشر، نقدهم للمجتمع الظالم بالحلم فى مدينة مكشوفة لنفسها، وبالعودة الفلسفية للوجود وللعقل، وهو حلم سيأخذ غالباً الشكل السياسى للمجتمع الجديد المبنى تحت اشرافهم فى خدمة العقل بعد ان يحملهم الى السلطة الشعوب المتمردة ضد مجتمع المظاهر والامتيازات. و'يفتتح مع جان جاك روسو النقد الداخلى للحداثة، ذلك النقد الذى لايدعو الى الحرية الشخصية او الى التراث الجماعى ضد السلطة، ولكن يدعو للنظام ضد الفوضى وللطبيعة والجماعة ضد المصلحة الخاصة.

ولكن أليس روسو هو ايضا مؤلف الإعترافات الاحلام والمحاورات وهو نموذج الفرد الذى يقاوم المجتمع ؟ فى الواقع لايضع روسو الذات الاخلاقية فى مواجهة السلطة الاجتماعية، لكنه يشعر إنه مستبعد من قبل المجتمع وبالتالى مجبر أن يكون شاهداً للحقيقة وشاجباً للهنات التى يفرضها المجتمع الفاسد على نفسه. إن نزعته الفردية، فى تعريفها الايجابى، هى قبل كل شىء نزعة طبيعية، والسيكولوجيا لديه قريبة من السيكولوجيا لدى لوك ولاسيما فى الاولوية التى يقر بها للاحساس و فى مفهومه عن الذهن.

فكرة أن الحداثة ستقود نفسها الى نظام اجتماعى عقلانى، وهى الفكرة التى قبلها فولتير المعجب بنجاح البورجوازية الانجليزية والبارع فى التوفيق بين وعيه ومصالحه، ستصبح مرفوضة من جانب روسو. فالمجتمع ليس عقلانيا والحداثة تفرق اكثر مما توحد. ينبغى مواجهة آليات المصلحة والارادة العامة وخصوصا بالعودة الى الطبيعة أى الى العقل وإعادة تحالف الانسان مع الكون. خرج من روسو فى آن معاً فكرة السيادة الشعبية، التى غذت العديد من النظم الديمقراطية وكذلك الديكتاتورية، وفكرة الفرد كممثل للطبيعة ضد الدولة. ومع روسو يؤدى النقد الراديكالى للمجتمع الى فكرة سيادة سياسية فى خدمة العقل. وقد حلل برنار جرويتهويسن Bernard Groethuysen هذه التفرقة لعمل روسو بين الدعوة للاستبداد الجمهورى فى العقد الاجتماعى وشخصية

الاعترافات قائلاً: "يمكن مقارنة روسو بثوری من أيامنا، واع بان المجتمع ليس على ما ينبغي ان يكون فيتصور حلاً ذا سمة اشتراكية واخر ذا سمة فوضوية فى آن. ويرى انه هنا بإزاء شكلين لايتوافقان مع النظام السياسي ، ولكنه باعتباره ثورياً قبل كل شيء ، يعتنق هذين الشكلين المختلفين فى المثل الاعلى معاً لانهما يتعارضان مع المجتمع فى صورته القائمة". لاداعى لأن نحول روسو الى رومانتيكى لانه فيما بين كتابيه العقد الاجتماعي و اميل ظهر موضوع بناء "نحن" اجتماعية تتجاوز وتعلو على الفرد. ولكن كيف لانقر مع جرويتهويسن بان القطيعة مع المجتمع تستدعى كل شيء، خلق يوتوبيا سياسية وفى نفس الوقت عزلة الفرد الذى يقيم تعارضا بين الحقيقة والمجتمع الذى يحكمه الغرور والمظاهر .

ان ما يحدد الحكم الصالح ، وسيقول كانط بنفس الرأى ، هو وحدة الفضيلة والسعادة وبالتالى اذن وحدة القانون بالفرد والنظام بالفاعل. وكيف يمكن بلوغ هذه الوحدة إن لم يكن بإعلاء الانسان فوق كل هوى وفوق كل موضوع وكل مسلك متماهى مع الخير، نحو ما هو كونى فيه وهو العقل، حيث تتأسس به الصلة بين الانسان والكون؟ هذا هو مبدأ الاخلاق الكانطية الحديثة بامتياز، بما انها تستبدل المثل العليا والوصايا القادمة من الخارج تعديلاً للارادة يوحدها بالعقل ويجعل هذا العقل عملياً. إن الخير هو الفعل الموافق للعقل، الخاضع للقانون الاخلاقى، وهو البحث عن الكونى فى الخاص سواء بإختيار سلوك مقابل لان يصبح كونيا أو بإتخاذ الانسان غاية وليس وسيلة. فالانسان ذات اخلاقية، ليس عندما يبحث عن سعادته أو عن ما تعلمه من فضيلة، ولكن عندما يخضع للواجب الذى ما هو الا سطوة الكونى والتى لاتكون الا واجباً بالمعرفة. يقول كانط : "تجرأ على المعرفة ، اجعل لديك الشجاعة فى استعمال عقلك الخاص". لايمكن ان تمتزج مقولات الفهم بمقولات الارادة إلا فى حدود، إلابمجهود يؤدى الى فرض مسلمات خلود النفس ووجود الله والتى يقوم عليها هذا المجهود الذى لاينتهى فى الارتفاع نحو الفعل الكونى. هذا التجاوز لكل الاوامر الشرطية يؤدى الى الامر القطعى Imperatif catigorique فى الخضوع للقانون ، وهو موافقه الارادة لقانون الطبيعة الكونى.

ان التوازى صريح بين اخلاق كانط وسياسة روسو التى تطرح خضوعاً مطلقاً من جانب الفرد الى الإرادة العامة، و التى تتبنى مجتمعاً إرادياً و طبيعياً فى آن، أى يكفل إتصالاً بين الفرد و المجموع ويقيم الرابطة الإجتماعية كضرورة و كحرية فى نفس الوقت. لايختار روسو ولاكانط السعادة ضد العقل ولا العقل ضد الطبيعة، فهما يرفضان الإختزال الرواقى للسعادة الى الفضيلة و كذلك الوهم الابيقورى الذى تكون الفضيلة بمقتضاه هى البحث عن السعادة ، إن ما يعنيهم، وهم على قمة فلسفة التنوير (Aufklarung) أن يوحدوا بين العقل والإرادة ، وأن يدافعوا عن حرية هى خضوع للنظام الطبيعي أكثر منها تمرداً على النظام الإجتماعى.

هذا هو المبدأ المركزى لهذا المفهوم "الإستنارى" ، فلم يكن يسمى بعد بالحداثة، ولكن ينبغى أن نطلق عليها هذا الإسم بأثر رجعى ؛ فالحداثة لسيت فلسفة للتقدم و لكنها، ربما بالعكس، فلسفة نظام يجمع الفكر اليونانى القديم بالفكر المسيحى. يمكننا أن نلمح فيها قطيعة مع التراث وفكراً للعلمنة، ولتدمير العالم المقدس ؛ ولكن ينبغى أن نرى فيها، بصورة اكثر عمقا ، محاولة جديدة وقوية للحفاظ على إتحاد الإنسان بالكون فى ثقافة قد تم بالفعل علمنتها. وبعد فكر التنوير ستأتى النزعة التاريخية للفلسفات المثالية للتقدم فى محاولة أخيرة للتوحيد، ولكن الإنسان لم يتمكن بعد روسو وكانط، من العثور على وحدته مع الكون ، لأن هذا الكون سيصبح تاريخاً وفعلاً، بينما سيتوقف الإنسان عن الخضوع كلية للنداء الكونى للعقل الذى لم يعد يرى الإنسان فيه أى مبدأ للنظام و لكن سلطة للتحويل والتحكم تتمرد عليها الخبرة المعاشة، الفردية و الجماعية.

الإيدولوجية الحداثية هى آخر صورة للإعتقاد فى وحدة الإنسان بالطبيعة. والحداثة بإعتبارها متماهية مع إنتصار العقل، هى الصورة الأخيرة التى يأخذها البحث الكلاسيكى عن الواحد والوجود. بعد قرن التنوير، ستصبح هذه الإرادة الميتافيزيقة حنيناً وتمرداً ، وسينفصل الإنسان الداخلى دائماً أكثر فأكثر عن الطبيعة الخارجية.

الأيديولوجية الحداثية التى ترتبط بالصيغة، ذات الخصوصية التاريخية، للتحديث الغربى لم تنتصر فقط فى مجال الافكار مع فلسفة التنوير. فقد سادت أيضاً فى المجال الإقتصادى ، حيث أخذت صورة الرأسمالية وهى التى لا يمكن إختزالها الى إقتصاد السوق والى الترشيد.

يتعلق إقتصاد السوق بتعريف سلبى للحداثة، فهو يعنى إختفاء أى إشراف كلى على النشاط الإقتصادى ، وإستقلاله عن الأهداف الخاصة بالسلطة السياسية أو الدينية وعن آثار التقاليد والإمتيازات. أما عن الترشيد فهو عنصر لا غنى عنه للحداثة، كما قلنا فى أول هذا الفصل. يتحدد النموذج الرأسمالى للتحديث على العكس بواسطة فاعل مدير هو الرأسمالى. بينما إعتقد فرنر سومبارت Werner Sombart أن التحديث الإقتصادى قد أدى الى تفكيك كل أشكال التحكم الإجتماعية و السياسية، و الى فتح الأسواق و تقدم الترشيد أى الى إنتصار الربح والسوق. وقد وقف فيبر عند هذه النظرة الإقتصادية المحضة وحدد فى كتابيه (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، و الإقتصاد والمجتمع) شخصية الرأسمالى كنمط إجتماعى وثقافى خاص ، وكان قصد فيبر العام هو إظهار كيف قامت الأديان الكبرى المختلفة بتحبيذ أو عرقلة العلمنة والترشيد الحديثين.

وفى حالة المسيحية سيتركز إهتمام فيبر على الإصلاح وعلى الفكرة الكاليفنية عن القدر المسبق والتى تستبدل الزهد داخل العالم بالزهد خارج العالم. الرأسمالى هو الذى يضحى بكل شىء لا من أجل النفوذ و لكن من أجل رسالته Breuf ، ومن أجل عمله الذى لا يضمن به نجاته الأبدية كما كانت تعتقد الكنيسة الكاثوليكية، ولكن به يكتشف إمارات إصطفائه (النجاة اليقينية certitudo salutis) أو على الأقل يحقق الإنفصال عن العالم الذى يقتضيه إيمانه، أن انسان الإصلاح يولى وجهه شكراً للعالم. ويذكرنا فيبر أن الفردوس المفقود لميلتون Milton ينتهى بدعوة الى الفعل فى العالم خلافاً لروح الكوميديا الإلهية.

هه الإطروحة الشهيرة تستدعى سؤالين. الأول تاريخى : لا أحد يجهل أن الرأسمالية قد تطورت أولاً فى البلاد الكاثوليكية، إيطاليا و الفلاندر، ويمكن ايضاً أن نضيف ان البلاد الكالفينية الأكثر تشدداً لم تعرف أى تطور إقتصادى ملحوظ، فقد بقيت أسكتلندا الكالفينية زمناً طويلاً متخلفة عن إنجلترا الأنجليكانية، كما أن دول الشمال بقيت زمناً طويلاً جداً متخلفة، وقد تم دفع إمستردام الى قمة العالم الرأسمالى بواسطة الأرمن والريمونتران Remontrants الأقل تشدداً من كالفينى جنيف، تلك المدينة التى لم تعرف فى القرن السادس عشر لا تقدم إقتصادى لامع ولا نشاط جامعى ملحوظ (لم تصبح جامعة جنيف مركزاً للإنتاج الفكرى إلا مع قدوم الديكارتيين الفرنسين فى القرن التالى). ومن جانب آخر، فى القرن الثامن عشر، فى بريطانيا العظمى والولايات المتحدة، وهى فى طور التكوين حيث كان فرنكلين هو وجهها الرمزى، خف حضور الكالفانيين وترك التشدد مكانه لنفعية شديدة الدنيوية. من الصعب إذن تفسير تطور الرأسمالية بتأثير البروتستانية الأكثر تشدداً. إن ما كان يسعى فيبر الى فهمه هو بالأحرى نمط خاص ومغالى من النشاط الإقتصادى ؛ ليس التاجر ولا الصانع الحديث وإنما الرأسمالى بمعنى الكلمة، وهو الغارق تماماً فى النشاط الإقتصادى، والذى تعتمد طاقاته فى الإستثمار على إدخاره الشخصى، والذى لا يجذبه لا المضاربة و لا الترف، والذى يستخدم خيرات العالم وكأنه ليست مسخرة له حسب تعبير القديس بولس.

والسؤال الثانى أكثر قرباً من سؤال فيبر الأساسى، هل يحبذ الإيمان ظهور سلوك إقتصادى؟ و لكن كيف يمكن قبول مفارقة مثل هذه، فى حين تكون الروح الدينية، المعدلة والمنتعشة بسبب الإصلاح، زهداً فى داخل العالم، وبالتالى تؤدى الى إنفصال عن خيرات العالم التى يصعب توفيقها مع حياة مكرسة للعمل وللتجارة والربح؟ وهكذا نجد أنفسنا مدفوعين إلى تأويل أكثر محدودية للوقائع التى حللها فيبر. لن يكون الجوهرى هو الإيمان أى الثقافة الدينية ولكن إنقطاع الروابط الإجتماعية التى فرضها الخوف من حساب اله خفى. إنقطاع للعائلة، لعلاقات الصداقة ورفض للمؤسسات الدينية التى تخلط المقدس بالدينوى والإيمان بالثروة والدين بالسياسة مثل آباء وكاردينالات عصر النهضة، وهو ما يقودنا الى الموضوع الفيبرى عن إزالة السحر، وعن القطيعة مع كل

شكل لتأويل المقدس والدينوى أو الوجود والظواهر، بلغة كانطية. إن فيبر فى الفصل الرابع يتقدم بشكل ملحوظ فى هذا الإتجاه. لو فسرنا بهذه الطريقة المحدودة فكره لوجدناه فى إتفاق تام مع مجال الفكرة الغربية والتقليدية عن الحداثة والتى يدركها على انها تعقلن Intellectvalisation. وعلى أنها قطيعة مع "معنى العالم" وعلى أنها فعل فى العالم، و على أنها إستبعاد للغائية، وللوحى وفكرة الذات. إن أهمية البروتستانتينية لا تكمن هنا فى مضمون إيمانها ولكن فى رفضها سحر العالم المسيحى الذى تحدده الأسرار وسلطة الآباء الزمنية فى آن .

لا يرتبط فكر فيبر إذن بتحديد عام للحداثة ولكن بالرأسمالية كصيغة إقتصادية للإيديولوجية الغربية للحداثة منظوراً اليها كقطيعة وصفحة جديدة. وقد خرج من الإصلاح نفسه كما خرج من التحول النابع من التقوى الكاثوليكية وخصوصاً مع فرانسو دوسال Franois de Sales(*) ، أخلاق مستنيرة بالإيمان مختلفة جد الإختلاف عن خوف وإرتعاش أولئك الذين ينتظرون قراراً من الله لا حيلة لهم امامه. بشكل جعل أن البروتستانتينية إذا كانت قد ساهمت فى إبتكار أخلاق ethos تحبذ الرأسمالية، فأنها فى نفس الوقت قد ساهمت بشكل كبير فى تنمية أخلاق للضمير وللتقوى والحميمية التى قادت الى إتجاه آخر هو الفردية البرجوازية التى يليق بها أن تعارض روح الرأسمالية، كما عارض بسكال بين الإحساس والعقل. الرأسمالية التى حللها فيبر بعمق، ليست إذن هى الصيغة الإقتصادية للحداثة بشكل عام، ولكن لمفهوم خاص يقوم على قطيعة بين العقل والإعتقاد، وبين الإنتماءات الإجتماعية والثقافية للظواهر القابلة للتحليل والحساب من جانب والوجود والتاريخ من جانب آخر. من هنا جاء العنف مستوحى من مبدأ الصفحة الجديدة والذى تم به تنفيذ التحديث الرأسمالى، والذى فرض سيطرته ولكنه أدى الى تمزقات مأساوية، يستحيل معها قبوله كشرط ضرورى للحداثة .

* فرانسوا دو سال (١٥٦٧-١٦٢٢) قسيس كاثوليكى إعتنق الكالفينية ودعا إلى الزهد في مظاهر الحياة .

إن التعريف الفيبرى للرأسمالية – صيغة إجتماعية خاصة للترشيد الإقتصادى – قد كان فى قلب تأملات كلاً من كارل بولانى Karl Polanyi فى كتابه التحول الكبير (1944) وجوزيف شومبيتر Joseph Schumpeter فى كتابه الرأسمالية والإشتراكية والديمقراطية (1942)، يعطى بولانى اهمية مركزية لإنفصال السوق عن المجتمع والذى يرمز اليه إلغاء قانون الفقراء فى بريطانيا العظمى فى عام 1834 والقطيعة مع التدخلات الإجتماعية، والسياسية مثل قانون الفقراء ووضع الحرفيين منذ القرن السادس عشر. وهذا الإنفصال بين الإقتصاد والمجتمع هو الذى دفع شومبيتر للتنبؤ بسقوط رأسمالية لم تعد تجد لها سنداً من الرأى العام فى البلاد الرأسمالية.

هل يعد هذا الإنفصال عنصراً دائماً و ضرورياً للتحديث؟ بالتأكيد لا، وأقلية من البلاد فى قلب العالم الحديث هى التى عرفت تنمية رأسمالية خالصة. ولم تكن هى حالة فرنسا التى أدارت الدولة فيها التصنيع، ولا حالة ألمانيا التى قضى فيها بسمارك على برجوازية فرنكفورت، ولا اليابان التى لم تتوقف الدولة فيها منذ ثورة ميجي Meiji(*) عن أن تلعب دوراً مركزياً فى التنمية الإقتصادية. كما أنها بالتأكيد لم تكن حالة البلاد التى كانت البرجوازية الرأسمالية فيها ضعيفة أو غير موجودة. إن ما يميز النموذج الرأسمالى الإنجليزى و الهولندى و الأمريكى على وجه الخصوص هو انه خلق مجالاً للفعل المستقل للفاعلين الأفراد فى التنمية الإقتصادية. كما ينبغى أيضاً إضافة أن الرأسمالية الصناعية قد إعتمدت بشكل كبير على إستغلال الأيدى العاملة بينما ينطبق التحليل الفيبرى بالأحرى على الإقتصاد ما قبل الصناعى وعلى الإقتصاد المنزلى House Hold حيث يعتمد نجاح المشروعات الإنتاجية أو التجارية اولاً على قدرة الرأسمالى على تقليل إستهلاكه للربح الناتج من إستثماره.

* ميجي إمبراطور يابانى أسمه الحقيقى موتسو هيتو (1852–1912) مؤسس اليابان الحديثة ونسب إليه إسم ميجى ويعنى فى اليابانية الحاكم المستنير. بدأ حركته فى الإصلاح بالسماح بالملكية الخاصة للأرض ثم أدخل التقنية والعلم الغربيين والتصنيع.

جدوى التحليل الفيبر للرأسمالية هى تمييزه للحالة التاريخية حيث يساهم الإعتقاد الدينى بشكل مباشر فى عزل منطق للإقتصاد عن باقى الحياة الإجتماعية والسياسية. و يأتى خطره من الإعتقاد بان هذا التحليل ينطبق على الحداثة عموماً. إن ما يصفه فيبر ليس هو الحداثة ولكن نمط خاص من التحديث يتميز بتركز شديد للوسائل فى خدمة الترشيد الإقتصادى وفى نفس الوقت بالقهر الشديد الذى يمارس على الإنتماءات الإجتماعية والثقافية التقليدية، وعلى الحاجات الشخصية للإستهلاك وعلى كل القوى الإجتماعية - عمال ومستعمرين وأيضاً النساء والأطفال - التى تتماهى فى نظر الرأسماليين مع دائرة الحاجات المباشرة ومع الكسل واللاعقلانية.

لأن التحديث الغربى قد سبق بزمن كبير كل عمليات التحديث الأخرى، ولأنه منح الدول الأوربية خلال ثلاث قرون، وبعد ذلك الولايات المتحدة، وضعاً سائداً، يقوم مفكرو هذه البلاد بالتوحيد غالباً بين تحديثهم و الحداثة بشكل عام، وكأن القطيعة مع الماضى وتشكيل نخبة رأسمالية خالصة هى الشروط الضرورية والمركزية لتشكيل مجتمع حديث. إن النموذج السائد للتحديث الغربى يختزل الفعل الطوعى الموجه بواسطة قيم ثقافية أو أهداف سياسية الى حده الأدنى، ويستبعد إذن فكرة التنمية، التى تعتمد بالعكس على التفاعل المتبادل للمؤسسات الإقتصادية والحركات الإجتماعية وتدخلات السلطة السياسية والتى لم تنى تكتسب أهمية ضد النموذج الرأسمالى المحض. وهو ما يظهره تعقد التحليل الفيبرى بما انه قائم على الفكرة العامة القائلة بأن المصالح الإجتماعية موجهة ثقافياً ولكنه يسعى فى الوقت نفسه أن يبين كيف يتشكل الفعل المتحرر من رؤية للعالم، تحكمها فقط العقلانية الأداتية ولا تعرف أى قانون اخر سوى قانون السوق. وهو ما جعل فيبر يعى بصورة درامية بمأزق المجتمع الحديث المنغلق فى العقلانية الأداتية والمحروم من المعنى والذى يتحرك رغم ذلك دائماً بواسطة العقل الكاريزمى وبالتالى بواسطــة أخلاق الإقتنــاع (Gesinnung) والتى تسعى الحداثة للقضاء عليها لمصلحة السلطة العقلانية الشرعية وأخلاق المسئولية. الرأسمالية،

والدعوة للإخلاق الطبيعية و فكرة الصفحة الجديدة تتلاقى جميعها لتحديد الأيديولوجية الحداثية للغرب فى جوانبها الخاصة والتى لا ينبغى أن تماهى بينها وبين الحداثة بشكل عام. وسيكون من الخطير أن نقترحهـا أو ان نفرضها على العالم أجمع على أنها المنهج الوحيد الصحيح أو الطريق الوحيـد الأفضل (One Best Way) حسب تعبير تايلور.

الإيديولوجية الحداثية

هذا المفهوم الكلاسيكى والفلسفى والإقتصادى فى آن للحداثة يعرفها بانها إنتصار للعقل وتحرر وثورة، ويعرف التحديث على أنه الحداثة فى حالة فعل وعلى أنه مسار مباطن لها تماماً. تتحدث كتب التاريخية المدرسية بحق عن العصر الحديث بإعتباره يمتد من عصر النهضة الى الثورة الفرنسية والى بدايات التصنيع المكثف فى بريطانيا العظمى. لأن المجتمعات التى تطورت فيها روح وممارسات الحداثة كانت تبحث عن ترسيخ نظام وليس عن تكريس حركة : تنظيم التجارة وقواعد التبادل وخلق إدارة عمومية وسيادة القانون ونشر الكتاب ونقد التراث والمحظورات والإمتيازات. ويلعب هنا العقل الدور المركزى اكثر من رأس المال. لقد ساد المشرعون والفلاسفة والكتاب وكلاً من ممتهنى الكتابة هذه القرون ، وقامت العلوم بالملاحظة والتصنيف والترتيب وبكشف نظام الأشياء. وفى أثناء هذه الفترة كانت فكرة الحداثة - الحاضرة رغم أن الكلمة نفسها لم تكن قد خرجت بعد - تعطى للصراعات الإجتماعية شكل كفاح العقل والطبيعة ضد السلطات القائمة. ليس المحدثين فقط هم الذين يواجهون القدامى، ولكن هناك أيضاً الطبيعة وحتى كلام الله يتحررون جميعاً من أشكال السيطرة المستندة إلى التراث أكثر من التاريخ، وتنشر الظلمات التى ستنقشع بالتنوير. المفهوم التقليدى للحداثة هو اذن وقبل كل شىء بناء صورة عقلانية للعالم الذى يدمج الإنسان بالطبيعة، الكون المتناهى فى الصغر (الميكروكزم) فى الكون المتناهى فى الكبر (الماكروكزم) ويرفض كل أشكال الثنائية بين الجسد والنفس، بين عالم الإنسان والعالم المفارق.

ويعطى أنطونى جيدنس Anthony Giddens صورة وثيقة الصلة للحداثة كجهد شامل للإنتاج التحكم تكون أبعاده الأربعة الأساسية هى التصنيع والرأسمالية وصناعة الحرب ومراقبة كل جوانب الحياة الاجتماعية. ويضيف حتى أن الاتجاه العام للعالم الحديث يدفعه الى عملية شمول متنامية تأخذ شكل تقسيم العمل الدولى وتشكيل العوالم الإقتصادية وكذلك نظام عسكرى دولى وتقوية الدول القومية التى تمركز نظم التحكم. إنها رؤية تختلط فيها عناصر الثقة والقلق فى التحديث المتسارع، وتحبذ بوضوح فكرة النسق كإمتداد لمفهوم دوركايم عن التضامن العضوى. يبدو المجتمع الحديث كما يتصور فى الغالب نفسه كمجتمع قادر على "الإنعكاسية" كما يقول جيدنس، ولممارسة الفعل على الذات، وهو ما يجعله يتعارض مع المجتمعات الطبيعية التى تجعل الفر د يتصل مباشرة بالمقدس عبر التراث أو خارجه، فى حين ان المجتمع الحديث 'ينحى كلاً من الفرد والمقدس لصالح نسق إجتماعى ذاتى الانتاج وذاتى التحكم و ذاتى الإنتظام، وهكذا يستقر شيئاً فشيئاً مفهوم يستبعد أكثر فأكثر فكرة الذات.

هذا المفهوم التقليدى للحداثة والذى ساد أوربا ثم بعده باقى العالم الغربى والمتغرب قبل أن يتراجع أمام الإنتقادات وتغير الممارسات الإجتماعية، موضوعه الأساسى هو تماهى الفاعل الإجتماعى مع اعماله وإنتاجه سواء بإنتصار العقل العلمى والتكنيك أو بالإجابات التى يأتى بها المجتمع بصورة عقلانية لرغبات و حاجات الأفراد. ولهذا فالأيديولوجية الحداثية تؤكد قبل كل شيء موت الذات. وقد كان التيار السائد فى الفكر الغربى فى القرن السادس عشر مادياً. إعتبر اللجوء الى الله و الإحالة الى النفس كموروثات من فكر تقليدى ينبغى تدميرها. لم يكن الكفاح ضد الدين النشط فى فرنسا وأيطاليا و أسبانيا والأساسي فى فكر ميكافللى وهوبز والموسوعيين الفرنسيين، رفضاً فقط للملكية وللحق الالهى وللحكم المطلق الذى يدعمه الاصلاح المضاد، وخضوع المجتمع المدنى لتحالف العرش و المنبر. لقد كان رفضاً للمفارقة وبشكل أكثر عينية للفصل بين النفس والجسد، ونداء لوحدة العالم وللفكر الذى يسوده العقل أو للبحث عن المصلحة واللذة.

فلنقر اذن بحدة المفهوم التقليدى للحداثة، بل وبعنفه ، لقد كان ثورياً مثل كل نداء للتحرر ومثل كل رفض للتواطؤ مع الأشكال التقليدية للتنظيم الإجتماعى والإعتقادات الثقافية، إنه عالم وإنسان جديدين ينبغى خلقهما بإدارة الظهر للماضى، للعصور الوسطى و بإيجاد الثقة التى كانت لدى القدماء فى العقل، وإعطاء الأهمية المركزية للعمل وتنظيم الإنتاج وحرية التبادل وعلو القوانين على الأشخاص. فك السحر والعلمنة والترشيد والسلطة العقلانية الشرعية وأخلاق المسئولية : تحدد مفاهيم ماكس فيبر هذه بشكل واف الحداثة التى ينبغى أن نضيف بشانها أنها غازية ؛ أنها تؤسس سيطرة النخبة المرشدة والتحديثية على بقية العالم بواسطة تنظيم التجارة والمصانع وبالأستعمار. إن إنتصار الحداثة يعنى إلغاء المبادىء الخالدة والقضاء على كل جوهر وعلى هذه الكيانات الإصطناعية مثل الأنا والثقافات من اجل معرفة علمية للآليات البيو-سيكولوجية وللقواعد الغير شخصية والغير مدونة لتبادل الثروات والكلمات والنساء. وسوف يقوم الفكر البنيوى بتجذير هذه النزعة الوظيفية، وسوف تذهب عملية القضاء على الذات الى مدى أبعد. إن النزعة الحداثية معادية للنزعة الإنسانية، لإنها تعرف جيداً ان فكرة الإنسان قد ارتبطت بفكرة النفس التى تفرض فكرة الله، لإن إستبعاد كل وحى وكل مبدأ أخلاقى يخلق فراغاً يتم ملأه بفكرة المجتمع أى بفكرة النفعية الإجتماعية. فالإنسان ليس الا مواطناً والبر يصبح تضامناً والضمير إحتراماً للقانون ، ويحل الإداريون ورجال القانون محل الأنبياء.

إن مجال العقل واللذة والذوق الذى فتحه فلاسفة التنوير أمام المحدثين يجهل الصراعات الداخلية للمجتمع أو يفسرها بإعتبارها مقاومة من جانب اللاعقلى لتقدم العقل. إن الحداثيين مرتاحى الضمير ؛ إنهم يحملون النور الى قلب الظلمات ويثقون فى طيبة الإنسان الفطرية، وفى قدرته على إبتكار المؤسسات العقلية ويثقون قبل كل شىء فى مصلحته التى تمنعه من أن يدمر نفسه وتدفعه الى التسامح وإحترام حرية الأخرين.

هذا المجال يتسع إعتماداً على وسائله الخاصة أى على فتوحات العقل. فالمجتمع ليس جماعاً للتأثيرات التى ينتجها تقدم المعرفة. وتتقدم الوفرة والحرية والسعادة معا، لأنها جميعاً منتجات لتطبيق العقل فى جميع نواحى الوجود الإنسانى، وليس التاريخ إلا صعود شمس العقل فى الأفق، وهو ما يلغى كل إنفصال بين الإنسان والمجتمع فالوضع الأمثل هو ان يكون مواطناً وأن تشارك الفصائل الخاصة فى تحقيق الصالح العام. إن مجال التنوير شفاف ولكنه مغلق على نفسه كبلورة الكريستال. يحيا الحداثيون فى بلورة تحميهم من كل ما يقلق العقل والنظام الطبيعى للإشياء.

فشلت هذه المحاولة لتكوين المجتمع المرشد أساساً لأن فكرة الإدارة العقلانية للإشياء والتى تحل محل حكومة البشر هى فكرة خاطئة بصورة مأساوية. ولأن الحياة الإجتماعية التى تم تخيلها على انها شفافة ويحكمها إختيارات عقلانية بدت مشحونة بسلطات وصراعات بينما بدأ التحديث نفسه مع الزمن اقل داخلية واكثر إستثارة عبر الارادات القوميه او الثورات الاجتماعية. لقد انفصل المجتمع المدنى عن الدولة ؛ ولكن اذا كان المجتمع الصناعى يعنى انتصار الاول فإن الدولة قد ظهرت فى القرن العشرين الفارس المسلح للتحديث القومى. هذه الهوة التى حفرت بين الحداثة والتحديث وبين الرأسمالية والقومية قد أدت الى انهيار الحلم فى مجتمع حديث يحدده انتصار العقل. لقد مهدت الى قلب نظام الحداثه التقليدى بسبب عنف السلطة وتعدد الحاجات.

ماذا يبقى اليوم من الايديولوجية الحداثية؟ نقد وتفكيك وازالة للسحر. إرادة وفرحة لتدمير العقبات المتراكمة امام طرق العقل اكثر منها بناء لعالم جديد. لا تستمد فكرة الحداثة قوتها من طوباويتها الوضعية وهى بناء عالم عقلانى ولكن من وظيفتها النقدية والتى تحتفظ بها بمدى ما تبقى مقاومة الماضى.

هذه المقاومة كانت قويـة ومستمرة - خصوصـا فى فرنسا حيث ارادت الملكيه المطلقة ان تكن نابعة من الحق الالهى - لدرجـة ان الهم الاول لفلسفة التنوير منذ

بايل Bayle(*) كان هو الكفاح ضد الدين أو بالاحرى ضد السلطات الكنسية باسم الدين الطبيعى او احياناً باسم الشك بل وحتى باسم الالحاد المناضل. ويذكر كاسيرر عن حق بان هذا الموقف كان فرنسياً بالاساس وان التنوير Aufklarung فى المانيا والتنوير Enlightenment فى انجلترا كانوا على توافق جيد مع الدين ؛ ولكن رفضت الفلسفة، فى كل هذه البلاد، سلطة التراث ولم تثق الا بالعقل. يبقى هذا الفكر النقدى وهذه الثقة فى العلم هما القوة الاساسية لمفهوم الحداثة الذى يجمع فكرة التقدم بفكرة التسامح وخصوصا فى فكر كوندورسيه Condorcet (*) . ولكن عملها الهدام اكثر إقناعاً من عملها البناء ولا تتوافق الممارسات الاجتماعية مع افكار الفلاسفة، الأكثر جسارة وصرامة فى نقدهم للتطيرات عنهم فى تحليلهم للتغيرات الاجتماعية.

وقبل ان نترك هذه الحداثية، علينا الا ننسى انها كانت مرتبطة بحركة متحمسة لتحرير الافراد الذين لم يعودوا يكتفون بالانعتاق من السيطرة السياسية والثقافية باللجوء الى الحياة الخاصة والذين يطالبون بحقهم فى اشباع حاجاتهم وفى نقد الامراء ورجال الدين، والدفاع عن افكارهم وميولهم. اذا كانت الثقة الكاملة فى العقل الأداتى والاندماج الاجتماعى محفوفة بالمخاطر، فالتحطيم السعيد للمقدس ومحرماتـــه وطقوسه كان رفيقاً لاغنى عنه للدخول الى الحداثة. ليس هنـــاك اكثر من رابليه Rabelais (***) من

* بييربايل (١٦٤٧-١٧٠٦) فيلسوف فرنسى بروتستانتى دعا إلى التسامح وفصل الأخلاق عن الدين ودعا إلى حرية الإعتقاد وحتى حق المرء فى أن يكون ملحداً ويعتبر من الذين مهدوا لفلسفة التنوير التى جاءت فى القرن التامن عشر.

** كوندورسيه (١٧٥٦-١٧٩٤) فيلسوف ورياضي ورجل سياسى فرنسى أودع السجن فى عصر الإرهاب وفيه كتب أهم مؤلفاته ""مخطط لتقدم العقل الإنسانى" يدعو فيه إنطلاقاً من إيمانه بالتقدم المطرد للعلم، إلى العمل على تحقيق التقدم الفكرى والأخلاقى للبشرية عن طريق التعليم المرشد. حكم عليه بالإعدام فتعاطى السم تجنباً للمقصلة.

*** رابليه (١٤٩٤-١٥٥٣) كاتب فرنسى تعكس أعماله الحماس للفلسفة وعلوم اليونان ودعا إلى السعادة عبر العيش طبقاً لمقتضيات الطبيعة فامتلأت كتاباته بتقريظ الملذات كالطعام والخمر. كما كان له فضل فى تطوير الكتابة وتقريبها من لغة الشعب.

يمثل هذا العطش للحياة ، والاكل والتعليم والحصول على اللذة وبناء العالم الجديد مطابقا للخيال وللرغبات وللعقل، بدلا من النصوص المقدسة والعادات والمراتبية المكرسة. والمجتمعات الصناعية المتقدمة هى اليوم ابعد ما تكون عن هذا التحرر المبدأى ونشعر بانها سجينة لانتاجها وليس للحرمانات التقليدية. ولكنها تخاطر بالإنجذاب الى الحلم بمجتمع مغلق وطائفى ومصان ضد التغيرات. إن افضل حماية ضد هذه العودة للمجتمـــع المغلــق هى شهوة رابليه ويكملها شك مونتانى Montaigne (*) . ينبغى العودة باستمرار الى ازدهار عصر النهضة وبدايات الحداثة منذ المسيرة الفردية لجيدوريشيو دا فوليانو Guidoricco da Fogliano فى لوحه الفنان سيمون مارتينى Simone Martini حتى ضحك الخادمات فى الكوميديا، لكى نحمى انفسنا ضد كل اشكال القمع التى تمارس باسم الدولة، وباسم النقود أو باسم العقل نفسه. إن نقد الايديولوجية الحداثية لاينبغى ان يؤدى الى العودة لما قامت هى بتدميره .

مونتانى (١٥٣٣-١٥٩٢) كاتب فرنسى صاغ مجموعة من التأملات حول حياته وقراءاته فى كتاب les Essais مستخدما طريقة الإستبطان ، مدافعاً عن أخلاق رواقية وحب للبشرية وشك فى الوصول إلى يقين أكيد .

الفصل الثانى

النفس والحق الطبيعى

المقاومة الأوغسطينية

يؤكد الفكر الحديث أن البشر ينتمون لعالم تحكمه القوانين الطبيعية التى يكتشفها العقل ويخضع هو أيضاً لها. ويعتبر الشعب والأمة ومجموع البشر جسداً إجتماعياً يعمل هو أيضاً طبقاً لقوانين طبيعية وعليه أن يتخلص من أشكال التنظيم والسيطرة اللاعقلانية والتى تحاول زوراً وبهتاناً أن تستمد شرعيتها من وحى أو من قرار يتجاوز الإنسان. إنه فكر للإنسان فى العالم وبالتالى لإنسان إجتماعى. وقد تعارض هذا الفكر مع الفكر الدينى بعنف يتنوع حسب قوة الرباط الذى يربط السلطة السياسية بالسلطة الدينية.

وأن يكن هذا الفكر قد لاقى مقاومة شديدة باسم إحترام العادات أى إحترام التاريخ الخاص والثقافة الخاصة لمجموعة اجتماعية فذلك أمر لايدهش أحداً، ولكن مقاومة نمط الحياة المحلية والقومية أو المعتقدات القائمة لم ينجح أبداً فى إعاقة إستخدام التقنيات الحديثة أو الهجرة من الريف إلى المدينة. بوجه عام ليس هناك وزن إلا للإنتقادات التى تقبل الدور المركزى للعقل فى تحديد الإنسان وتقييم سلوكه. وكما لا يجب إضاعة الوقت فى نقد الطب العلمى باسم مناهج لم يتم تقييمها علمياً كذلك أيضاً لا ينبغى لنقد الحداثة أن يضل ويسير فى ركاب اللاعقلانية والسلفية.

فى المقابل، كان الفكر الدينى، الذى وقف دائماً بقوة فى وجه الصيغة الطبيعية والمادية للحداثة، قد ساهم فى نفس الوقت وبصورة نشطة فى تطوير الفكر العقلانى فى الغرب. فلنعد إلى تحليل فيبر الشهير. ليست الحداثة هى القضاء على المقدس ولكنها تنهى الزهد خارج العلم وتحل محله زهداً داخل العالم، زهداً لا يكون له معنى إلا إذا استدعى الإلهى والمقدس بشكل أو بآخر، وإستدعى فى نفس الوقت إنفصال عالم الظواهر عن عالم الوحى وعن الوجود فى ذاته. إن العلمنة لا يمكن لها إلا أن تكون نصف

العالم المنزوع السحر، والنصف الآخر هو الدعوة لذات فاعلة Sujet بعيدة المنال ولكنها تبقى باستمرار مرجعاً يتمتع بحضور دائم. لم يقبل فيبر الإجابات المفرطة فى البساطة التى تقدمها النزعية الوضعية والعلمية وإنما هاجمها بعنف عندما وجدها لدى المؤرخين والمشرعين الألمان فى إطار الصراع الشهير حول المناهج (Methodenstreit) ويترك لنا صورة للمجتمع تتسم بالتعارض: عقلنة وحرب الآلهة، أو سلطه شرعية عقلانية وزعامة. ويمكن لنا أن نضيف أيضاً رأسمالية وأمة. لا يبدو لى أنه يمكن تجاوز هذا التفكك وهذا الفكر المزدوج. إذ يمكنهما أن يحملا أشكالاً مختلفة ومضامين مختلفة. ولكن ينبغى الاستناد عليهما للقيام بنقد العقلانية الحداثية.

التاريخ الحديث لا يسير فى خط مستقيم، خط العقلنة التى يفترض أنها ذاتية المسار. والثنائية ذات الأصل المسيحى، والتى سوف نبين فى هذا الفصل أهميتها فى تكوين الحداثة، سوف تحطمها الأيدلوجيا الحداثية لدرجة جعلت القرن الثامن عشر يبدأ بحقبة عقلانية طويلة يميل الكثيرون لأن يطابقوا بينها وبين الحداثة نفسها. ولكن عندما تدخل هذه الأيديولوجية فى أزمة ثقافية واجتماعية وسياسية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر كما سنرى فى الجزء الثانى من هذا الكتاب. طرحت أسئلة جديدة حول الحداثة ستؤدى الى الشعور من جديد بهذه الثنائية التى كان الظن أنها تدمرت نهائياً بقوة الصناعة والحروب. هذا الفصل مخصص إذن للتراث الثقافى الذى يبدو وكأن فلسفة التنوير قد هزمته وفى نفس الوقت لأصول تأملاتنا الشخصية، تلك التأملات التى سيخصص لها الجزء الثالث من هذا الكتاب.

بدت المسيحية لفلاسفة التنوير كنظام يهدف الى تكريس الوضع القائم: فالواقع التاريخى لأوربا المعادية للإصلاح كان يبرر تمردهم ضد تحالف العرش والمنبر ولكن واقع هذه السلطة الملكية النابعة من الحق الإلهى هو الذى أدى الى الشك فى أن انتقاداتهم قد أحسنت إختيار هدفها عندما كانت تهاجم المسيحية. ويعتبر مرسيل جوشيه Marcel Gauchet على صواب عندما يضع المسيحية فى مواجهة الدين إذا

جوشيه Marcel Gauchet على صواب عندما يضع المسيحية فى مواجهة الدين إذا أخذنا هذه الكلمة بمعناها الدقيق وهو تنظيم ما هو اجتماعي حول ما هو مقدس، أى سحر العالم بالمعنى الفيبرى لهذه الكلمة. فى الواقع جاءت أديان الوحى، واليهودية على رأسها، بمبدأ تحقق الذات الإلهية والذى وهو بداية فك سحر العالم. وقد عممت المسيحية هذا الإتجاه بقطعها للرابطة بين الدين وبين شعب معين وبإعطائها معنى غير اجتماعي لشعب الله. إنها تفصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية أكثر مما تخلط بينهما. وقد تشكل الفكر الحديث لمساندة الإمبراطور فى صراعه ضد البابا ثم تفرع اتجاه منه يقود الى لوثر. قطعت المسيحية الصلة مع الفكر اليونانى التقليدى الذى إرتبطت به الأيديولوجية الحداثية هذا إذا إعتبرنا أنها تطابق بين الخير والمنفعة العامة أى توحد بين الإنسان والمواطن. فالثقافة اليونانية فكر مفتون - كالفكر المسيحى - وفى نفس الوقت هو دين ولكن بلا تعالى، ونظرة للكون تحتل فكرة الخلق فيها وضعاً محدوداً، وفوق كل ذلك هو فكر لا تظهر فيه فكرة الشخص وكذلك فكرة العلاقات الشخصية بين فرد إنسانى وإله. هكذا يحلل جان بيير فرنان Jean PierreVernant فى مقال (الفرد فى المدنية فى كتاب حول الفردية ص ٣٣) غياب الذاتية فى الثقافة اليونانية : "النفس فى كل واحد منا هى كيان غير شخصى أو مفارق للشخص إنها النفس فى داخلى بدلاً من كونها نفسى. أولاً لأن هذا النفس تتحدد أساساً بمعارضتها الجذرية للجسد وكل ما يتصل به، وبالتالى تستبعد كل ما ينبت فينا من خصوصية فردية...، ثم لأن هذه النفس فينا هى شيطان، كائن مقدس أو قدرة فوق الطبيعة، يتجاوز مكانها ووظيفتها فى الكون شخصنا الفردى". ويصف ميشيل فوكو انهيار هذا المفهوم فى القرنين الثالث والرابع فى لحظة بداية تشكل صورة للأنا.

ولكن هذه الدعوة للمسيحية تتسم بالعمومية. ينبغى فى داخل هذه التشكيلة التاريخية المتنوعة أن نعزل الفكر الذى يعطى أهمية خاصة للعلاقة الشخصية للإنسان بالله وهو الأوغسطينية، والتى تتمثل تعبيراتها الحديثة فى فكر ديكارت ونظريات الحق الطبيعي، وحتى فى فكر كانط الذى تلمح العين فى ثناياه سوسيولوجيا ماكس فيبر .

هناك نص مشهور يدخلنا مباشرة فى رحاب هذا الفكر ويقع فى الصفحات الأولى من الكتاب العاشر وهى الأهم فى إعترافات القديس أوغسطين فلنستمع إليه "سألت البحر والأخاديد، والقوى الصاعدة للحياة، فأجابونى "نحن لسنا إلهك ابحث فوقنا" سألت الريح العابر فقال لى الهواء وسكانه "لقد أسرف أنكسامينيس(*) وأنا لست إلهك" سألت السماء والشمس والقمر والنجوم فقالوا لى "نحن لسنا إلهك الذى تبحث عنه". فقلت لكل هذه الكائنات حول أطراف جسدى "إنكم لستم إلهى ولكن خبرونى عنه شيئاً" فصاحوا فىَّ بصوت عال "لقد خلقنا هو" . إن سؤالى هو انتباهي وإجابتهم هى مظهرهم، فلذا توجهت شطر نفسى وسألتها وأنت... من أنت؟ فأجابت "إنسان". وهكذا تعارض فى ذاتى من هو فى الخارج ومن هو فى الداخل، الجسد والنفس. لمن أتجه كى أبحث عن إلهى، والذى بحثت عنه من قبل بواسطة الجسد من الأرض للسماء، بعيداً قدر ما استطعت وبقدر المدى الذى تصله أشعة بصرى؟ الأفضل هو الداخل والذى تدين له كل حركات الجسد والذى يرأس، ويحكم على كل إجابة، بينما تقول السموات والأرض وكل ما تحتوياه " نحن لسنا الله ، لقد خلقنا هو". هذا الاتجاه الى الداخل هو الذى يبتعد بأوغسطين عن الفكر الأفلاطونى الذى يظل مع ذلك قريب منه وذلك لأنه إذا كان يعتقد أن كل ما هو موجود جميل لأن كل شئ يرتبط بالنظام العقلى للخلق فهو لا يكتشف الله من خلال جمال مخلوقاته ولكن بالاتجاه نحو الإنسان والكشف فى داخله عن نور العقل أو بالأحرى نور النفس التى خلقها الله على صورته وهو ما يقربنا كثيراً من الكوجيتو الديكارتى. لقد كتب أوغسطين اعترافاته لأن الذاكرة نشاط للروح وبالتالى للعقل فتسمح بالمرور من الخارج الى الداخل.

هذه الثنائية مطروحة دائماً عند لوثر فى القسمة التى يقيمها بين الفلسفة واللاهوت بين ما يدخل فى مجال العقل وما يدخل فى مجال الإيمان. هذه القطيعة مع الرؤية التى تدمج الإنسان فى الطبيعة تحمل فى ذاتها نداء للخبرة وللشعور الذى يتعارض مع العقل

(*) يشير القديس أوغسطين هنا إلى رأى هذا الفيلسوف، الذي كان من أوائل فلاسفة اليونان ومن المدرسة الإيلية، وكان يرى أن الهواء هو مبدأ الوجود.

ويمكنه أن يستثير تأملاً للوجود يبتعد عن العقلانية ويدعم مفهوماً عن الإنسان يتميز بمركزية الإله وليس بمركزية الإنسان، ومع ذلك قد لعب هذا المفهوم دوراً جوهرياً فى تاريخ النزعة الإنسانية الغربية. لقد أثرى الإصلاح وكذلك الجانسينية Jansnisme، التى لم تحدث قطيعة مع الإيمان والكنيسة الكاثوليكية، حرية الضمير رغم أن هذا التعبير لا يتوافق مع الفكرة اللوثرية عن الجبرية serf arbitre

يتم فى الغالب تحديد إنجاز لوثر انطلاقاً من كفاحه ضد الكنيسة وهذا ما يجعله ينتمى بجدارة الى الحركة الكبرى الساعية للعلمنة. لقد قاتل ضد الكنيسة وضد تلك الشبكة التى تتنامى وتتكثف مع الزمن من الوساطات والممارسات السحرية التى تخلقها بين البشر والله

لقد أراد لوثر قبل كل شيء أن ينتهى من كل الوساطات ومن كل الطقوس لكى يعود الى جذب الإنسان الى كلام الله. أن يوبخ التقوى وأعمال الخير، وكل ما يعتقد المسيحيون أنهم بعمله يضمنون نجاتهم، دافعاً إياهم الى الخطيئة والشهوة التى لا يستطيعون أبداً التحكم فيها، تاركاً إياهم لإرادة الله الطيبة وعدالته التى لا تكون قهراً وإنما دائماً محبة، وتكون طريقهم الوحيد للنجاة. المسيحى الحقيقى ليس هو الإنسان التقى ولكن من ينقله إيمانه الى الله والذى يثق فى فضل الله حتى لو لم يكن لديه اليقين بأنه من الناجين.

هذه المواجهة بين العالم الإنسانى والعالم الإلهى تؤدى الى إلغاء حرية الاختيار. وقد ابتعد لوثر فى شيخوخته عن إراسم Erasme(*) وكتابه رسالة فى حرية الاختيار وكتب ضده رسالة فى الجبر وهذا تشدد ، ولكن لوثر لم يدفع به الى نزعه التقوى، التى ازدهرت

(*) إراسم (١٤٦٩-١٥٣٩) هيومانيست هولندى بالمعنى الذى كان يعزى لهذه الكلمة فى ذاك العصر، أى متخصص فى اللغات والآداب القديمة. قام بتدريس اليونانية فى انجلترا حيث صار صديقاً لتوماس مور وأهدى له كتابه المشهور "فى مديح الجنون". كما كتب رسالة "فى حرية الإختيار" يؤكد فيها حرية الانسان. ورد عليه مارتن لوثر برسالته "فى الجبر". حاول طوال حياته التوفيق بين الانجيل وحكمة القدماء.

بعد موته وحالت دون تقديم تفسير ليبرالى لفكره. إن مسألة أن يمكن للحياة الورعة والفاضلة أن تقوى آثار الفضل الإلهى، وهى الفكرة المركزية فى العالم المسيحى والتى دخلت بطرق متعددة، منذ ميلانكتون Melanchthon(*) ، فى العالم البروتسانتى، هى فى تعارض تام مع فكر لوثر وخصوصاً فى كتاباته الكبرى عام ١٥٢٠. إن المبدأ الأساسى لهذا الفكر هو خضوع الشخص الإنسانى لمبدأ فى الفعل، هو الله. فلنذكر من بين عديد من النصوص المعروفة "خصام حول الإنسان" (١٥٣٦). تقول الفقرة ٢٦: "إن من يقولون انه بعد السقوط تبقى القوى الطبيعية سليمة لم تمس، يتحدثون كفلاسفة، بصورة جاحدة، مضادة للاهوت" والفقرة ٢٧ : "وكذلك أولئك الذين يقولون بأن الإنسان عندما يعمل ما فى وسعه يمكن أن يستحق الفضل الإلهى والحياة الأبدية" والفقرة ٢٩: "وكذلك من يؤيدون فكرة أن بالإنسان نور وأن وجه الله مطل علينا (المزمار ٧،٤ حسب النص الألمانى Vulgate للكتاب المقدس) أى أن الاختيار الحر يكون قادراً على تكوين فكر صحيح وإرادة طيبة". والفقرة ٣٠ : "وكذلك الذين يعتقدون أن الإنسان قادر على الاختيار بين الخير والشر أو الحياة والموت.. الخ.". باختصار كتب لوثر فى خلاف هايدلبرج " حب الله لا يجد موضوعه ولكن يخلقه، وحب الإنسان يخلقه موضوعه" إن فكر لوثر يصنع تراثاً فكرياً يتعارض مع كلا من عقلانية التنوير والنزعة الإنسانية المستوحاة من المسيحية، ويخضع الإنسان، بمعنى ما، لكائن يسيطر عليه ولا يملك حياله إلا الخضوع له بالإيمان وبالحب.

كل هذا يبدو محصوراً فى إطار من الزهد خارج العالم. ولكن ألا تؤدى هذه النزعة الأخلاقية المعادية للفردية الى صورة علمانية ومشاعية لشعب الله، أخذت شكل المسيحانية messianisme الثورية لفلاحى إقليم الصواب Souabe بألمانيا وكذلك شكل القومية والتى كان لوثر وما يزال مرجعها الأساسى فى ألمانيا، قومية تعبر عن نفسها أولاً فى ما يسميه لوسيان فيفر Lucien Febvre الإقليمية territorialisme الروحية؟

(*) ميلانكتون (١٤٩٧-١٥٦٠) تلميذ لمارتن لوثر. يعتبر مؤسس اللاهوت اللوثرى، وحاول التوفيق بين مذاهب الإصلاح الدينى المختلفة.

وكأن النواحى الخطيرة لمعارضة النزعة العقلية النقدية كانت قد بدأت تتجلى منذ بداية الأزمنة الحديثة. ولكن فى نفس الوقت كيف لنا أن نرى فى هذا اللاهوت الإيمانى وفى فكر الجانسينية فيما بعد، أحد المصادر الأساسية للنزعة الفردية الأخلاقية، ودعوة الى مسئولية الإنسان بعد أن تحرر من الوساطة بين السماء والأرض، حيث تؤدى العزلة والعجز إلى إدراكه لنفسه على أنه ذات شخصية؟

أهم تعاليم فكر لوثر، بالنسبة لتاريخ الأفكار، هو الفشل الذى ألحقه بالمجموعة الصغيرة من أنصار النزعة الإنسانية وإتباع إراسم الذين كانوا يجهدون أنفسهم من أجل التوفيق بين روح عصر النهضة والإصلاح، والإيمان مع المعرفة. إن تاريخ الحداثة ممزق منذ البداية، ليس بين أنصار التقدم وأنصار التراث، ولكن بين من كانوا يعملون على ولادة كل عنصر من العنصرين اللذين سوف تتركب منهما الحداثة فيما بعد. فهناك من جانب، أولئك اللذين يدافعون عن العقل واللذين يختزلونه غالباً الى مجرد أداة فى خدمة سعادة تضع الإنسان فى قلب الطبيعة ؛ ومن جانب آخر أولئك اللذين يقومون بالمغامرة الصعبة فى تحويل الذات الإلهية الى ذات إنسانية واللذين لا يستطيعون أن ينجزوا ذلك إلا بإتباع طريق ملتوٍ ومتناقض، وهو تفكيك الإنسان عبر الإيمان، بل وحتى عبر القدر.

هذا الإنشطار الذى يفصل واجهتى الحداثة لن يلتئم بعد ذلك. فمن جانب، سيتراجع البعض حتى يصلوا الى الطوباوية الألفية millinarisme(*) ، وفى الجانب الآخر سيتراجع آخرون إلى مستوى البحث عن منفعة يحددها التجار. ولكن فى مابين هذه الإختيارات يظل تاريخ الحداثة دائماً هو حوار بلا أدنى إمكانية لحل وسط بين عملية العقلنة وتحقيق الذات. إن عظمة القرن السادس عشر المؤثرة تكمن فى أنه لم يتهاون أمام أى أسطورة توحيدية، لا أسطورة الملكية المطلقة ولا أسطورة التنوير ولا أسطورة

(*)مذهب طوباوى إشتراكى ذو صبغة دينية إنتشر عقب حركات الإصلاح الديني تزعمه رجال دين مثل توماس مونزر وكامبانيلا ولعب دوراً كبير فى حرب الفلاحين التى نشبت آنذاك.

التقدم، وعاش هذا القرن، على أنقاض العالم السعيد المسحور وضد أوهام دعاة النزعة الإنسانية، التمزق الضرورى والخلاق للحداثة الوليدة. ألا نعتبر نحن فى نهاية هذه الألف الثانية، قريبين من هذه البدايات المأساوية للحداثة أكثر من قربنا من انتصاراتها الظاهرة خلال قرون التنوير والثورات؟

إعتقد الكثيرون أن القطيعة مع العالم المقدس والساحر ينبغى أن تخلى مكاناً للعالم الحديث الذى يحكمه العقل والمصلحة، والذى سيكون قبل كل شئ عالماً واحداً بلا ظلال ولا ألغاز، عالم العلم والفعل الأداتى. هذا النوع من الحداثية والذى حددت مقامه فى بداية هذا الكتاب بدا لفترة طويلة منتصراً ولم يتم إنتقاده إلا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر مع نيتشه وفرويد ودخل فى مرحلة التفكك. ولكن منذ البداية، وعلى الأخص فى زمن الإصلاح والقرن السابع عشر، قد أُستكمل أو حورب بقوة لها نفس قدرة العقلنة وهى تحقيق الذات. أطلق تحلل العالم المقدس، والفصل المتسارع بين العالم الذى خلقه الإنسان وعالم الخلق الإلهى، حركتين متعارضتين ولكنهما مرتبطتان ببعضهما وبعيدتان عن النزعة الطبيعية الحداثية. فمن جانب حل الإنسان – الذات محل الذات الإلهية الموجودة خارج الإنسان، وهو ما أدى الى القطيعة مع الشخص باعتباره شبكة من الأدوار الإجتماعية والخصوصيات الفردية لصالح وعى قلق بالذات، وإرادة للحرية وللمسئولية. ولكن من الجانب الآخر يتجلى نوع من العودة الى إله لم يعد يتطابق مع عالم مقدس ومؤله بواسطة الخلاص ولكن على العكس يتحدد بإنفصاله وبغيابه وبعشوائية فضله، وهو ما كان ينادى به الإصلاحيون وكذلك بيرول (*) Berull، والمدرسة الفرنسية فى الروحيات فى دعوتها إلى عالم متمركز حول شخص المسيح. إنه تراث مزدوج للأوغسطينية : لم تحل الحداثة عالماً عقلانياً مرشداً محل عالم منقسم بين الإنسانى والإلهى ؛ بل بصورة عكسية، قطعت الحداثة مع العالم السعيد للسحر والطقوس وحلت محله قوتين ترسم علاقاتهما العاصفة التاريخ المأساوى للحداثة : العقل

(*) بيرول، (١٥٧٥-١٩٢٩) كاردينال فرنسى أسس جماعة الكرمليين الكاثوليكية.

والذات، العقلنة وتحقيق الذات. لقد خرجت الإصلاحات الدينية عن نطاق عقلانية الرينسانس سواء بالدعوة الإنسانية الى الضمير والى التقوى أو بالتذكير المعادى للنزعة الإنسانية بالتعسف الإلهى.

يتمزق الفكر الدينى حتى فى داخل العالم الكاثوليكى نفسه، بين اتجاهات متعارضة وخلافات عنيفة، وعلى الأخص بين ما يسميه هنرى برموند Henri Bremond بالنزعة الانسانية المتفانية من جانب والجانسينيه وبعض الفرق الأوغسطينية المتطرفة من جانب آخر ، وهى القريبة من الاصلاح والتى تدين بالخضوع المطلق للفضل الإلهى الفعال. هناك اتجاه فى داخل هذه المدرسة الثانية يعتقد بخدع العقل الذى تتحكم فيه الاندفاعات الطبيعية ؛ وهو ما يعتقده لاروشفوكو وبسكال. ويريد هذا الأخير أن يخفض من نظام الروح حتى لا يدع سوى نظام الجسد فى مواجهة نظام الإحسان، ولكن عليه أن يلجأ إلى العقل كأداة لاكتشاف قدر الإنسان. والشخصية المركزية للفكر الكاثوليكى هو فرانسوا دوسالز Franois de Sales لأنه إذا كان هذا المؤلف لكتاب" مدخل الى الحياةالمتفانية" (١٦٠٨ والطبعة النهائية١٦١٩) ينتمى إلى النزعة الإنسانية المتفانية ، هذا القسيس فى كنيسة بالقرب من جنيف والمتأثراً جداً بالبروتستانتينية، قد مال الى الأوغسطينية فى كتاب "رسالة فى حب الله " (١٦١٦) حيث نشعر بتأثير الخبرة الصوفية لجان دو شانتال (*) Jeanne de chantal . ولكن نزعة الورع هذه التى تبشر بقدوم فنلون Fenlon(*) ، تفترض ثقة أسمى فى الطبيعة الإنسانية، وخصوصاً فى إرادة تحديد نوع من التقوى، لا للمتدينين ولكن للعلمانيين، تطبق فى حياتهم اليومية والعائلية. يترافق الدخول للحداثة على مستوى الفكر بالدعوة لإله مفارق وكلى القدرة، دعوة ليس الغرض منها العودة لنظام دينى للأشياء وإنما مقاومة حب العالم ومواجهة سلطة الملك على الكنيسة الكاثوليكية، وبالتالى هى نداء للضمير ولحرية الذات الإنسانية.

(*) االقديسة جان دو شانتال(١٥٧٢-١٦٤١) تلميذة فرانسوا دو سال. أسست جماعة زيارة السيدة العذراء .

(*) فنلون(١٩٥١-١٧١٥) كاتب فرنسى، وفق بين المسيحية والنزعة الإنسانية، وعرف بأسلوب النثر الشعرى وبرواياته الطوباوية مثل "مغامرات تليماك" والتى ترجمها رفاعة الطهطاوى للعربية لما تتضمنه من مناداة بسعادة الفرد والتنديد بالحكم المطلق.

فلنعد إلى اوغسطين فى نهاية حديثنا. هل يمكن القول أنه، هو أو أحد أتباعه اللوثريين أو الكالفانيين أو الجانسينيين، يقاوم الحداثة. أوأنهم ينادون بالتصوف مقابل الأخلاق، فى حين أن بيلاج Pelage(*) ، فى عصر أوغسطين، أو اليسوعيين فى القرن السابع عشر الفرنسى، كانوا أكثر اقترابا من العالم وبالتالى كانوا اكثر إنسانية؟ ولكن النداء الأخلاقى للإنسان يتحول دائما لاحترام القواعد المتلائمة مع مصلحة المجتمع، وهو ما يزداد - فى احسن الحالات كحالة بيلاج على سبيل المثال - نبلاً بالدعوة إلى فضائل مواطن المجتمع القديم. وهذه الأخلاق التى تدعو بشدة إلى الضمير، سرعان ما تنتهى بأن تُدخِل الإنسان تماماً فى العالم الاجتماعى ليندمج فيه كلية ويضع نفسه فى خدمة الضمير الجمعى والصالح العام، والسلطات القائمة، أياً كانت الأسماء التى تعطلها. وعلى العكس، يمكن للدعوة إلى الله والتى يبدو أنها تشغل الإنسان عن ذاته أن يكون لها تاثير عكسي : إنها تسحق الإنسان أمام الله ولكنها فى الوقت نفسه تكتشف فى النفس ذاتها عن ماهية الحياة فى الله، كما يتبدى فى حكاية أوغسطين عن اعتناقه للمسيحية فى الكتاب الثالث عشر من الاعترافات. وهذه الثنائية تدمر نفسها إذا أصبحت مانوية، أى إذا فضلت تماماً مبدأ الخير على مبدأ الشر. لكنها نقطة إنطلاق لبناء ذات لم تعد تتفق مع الأدوار الاجتماعية للأنا، ولا تخلط بين الإنسان والمواطن، وتقر بذلك بدور الذاتية الغربية عن التراث اليونانى- الرومانى. والأوغسطينيون، مثلهم مثل إمامهم نفسه، لديهم وعى مشتعل بوجود ما يسمونه الخطيئة الأصلية فيهم أو بمعنى أدق الشهوة. الرقابة الأخلاقية للأنا على الفرد قد اطاح بها الجنس، والرغبة فى النساء التى كانت تشغل أوغسطين والتى لا يمكن السيطرة عليها إلا بواسطة قوة هى « اعمق من أكثر الأشياء حميمية فى داخلى، واسمى من أفضل ما فى" (meo intimo interior، meo sumo superior، الإعترافات III-6). يحل القتال بين الله والشر محل الاتفاق على القاعدة العامة وإحترام الخير، وبذلك

(*) بيلاج (٣٦٠-٤٢٢) راهبة مسيحية يعطى مذهبها الأولوية لحرية الإختيار على الخطيئة الأصلية والفضل الإلهى. هاجمها القديس أوغسطين وأدينت من قبل مجالس الكنيسة. وماتت في مصر.

تظهر الطبيعة المزدوجة المتناقضة للإنسان : كمخلوق تميزه الخطيئة الأصلية، وهو ما يعنى أن هناك خلاصاً للجميع وفى نفس الوقت هناك كثير من المدعوين وقليل من المصطفين. هذا الانفجار للأنا Moi وهذا البنـــاء الجزئى والممكن لضمير المتكلم "أنا" (*) Je إبتداء من الصراع بين الهو Ça ومايكون فوق الأنا، والذى يبدو فى كل لحظات التاريخ كمعادى للنزعة الإنسانية هو على العكس نقطة البداية فى اختراع الذات Sujet فى الثقافة الغربية. هذه الاطلالة المختصرة على الأصول الدينية للفردية الحديثة تؤدى إلى اتجاه مخالف لذلك الاتجاه الذى يعرض له لويس دومون والذى يعارض الفردية، أيديولوجية المجتمع الحديث ، بالكلية holisme التى تميز المجتمعات الأخرى، من يونان المدن إلى هند الطوائف ، ولكن لويس دومون نفسه فى دراسته عن المسيحية يتحدث عن العبور من "الفرد خارج العالم" إلى "الفرد داخل العالم" وباستخدام تعبيراته نجد انه يقرر، فى المجتمعات التقليدية، وجود المنسحب الذى يحيا فى الله بجانب الفرد المتماهى مع الأدوار الإجتماعية التى تكتسب مشروعيتها بواسطة امر طبيعى ومقدس. وهو ما يؤدى بطريقة موازية فى المجتمع الحديث الى ظهور وجه آخر للفرد إلى جانب الحرية الفردية، وجه يطابق بينه وبين أدواره الاجتماعية .

فى البداية كان النظام الإجتماعى، فى جنيف وقت أن كان فيها كالفان، متضمناً فى الكنيسة ومفروضاً بصرامة تتوافق مع فكرة القدر المسبق. وفيما بعد سوف أصبح هذا المفهوم دنيوياً وأصبح الفرد مواطناً أو عاملاً ولكنه ملحق دائماً على النظام الإجتماعى والاقتضاءات الكلية للوعى الجمعى، بحيث أن العالم الجديد الذى يحرر الفرد يخضعه بدوره لقوانين جديدة ، فى حين أن المجتمع الدينى البوذى أو المسيحى يؤيد حرية الفرد فى الله وفى نفس الوقت يخضعه للتراث، فبدلاً من ربط الفردية بالعالم الحديث ينبغى الكشف فى كل المجتمعات قديمة أو حديثة عن أشكال خضوع الفرد للجماعة، وكذلك

* يميز المؤلف على مدار الكتاب بين الأنا Moi وهى تعنى لديه منطقة الوعي بالنفس فى مواجهة اللاوعى أو الهو Ça ، وأنا المتكلم Je كتعبير عن الذات Sujet ويضعهما Moi و Je فى تعارض باستمرار.

الوسائل التى تتوفر له ضد هذه الجماعة. ولذا ينبغى أن نرى فى العودة الحالية للأديان أو الأخلاقيات المستلهمة من الدين إنتقاماً من الجماعة ضد الفردية الحديثة وفى نفس الوقت إنتقام الفرد ضد الحراك الإجتماعى والسياسى المرتبط بالتحديث والذى أخذ شكلاً متطرفاً فى النظم الشمولية .

ليس مجتمعنا فردياً لانه عقلانى وعلماني وموجه إلى الإنتاج: هو كذلك رغم الضغوط والتنميط التى يفرضها الإنتاج والادارة المركزية على الأفراد، وهو كذلك بفضل التأثير الذى تمارسه المفاهيم الأخلاقية والإجتماعية ذات الأصول الدينية. لويس دومون يسير في هذا الإتجاه عندما يذكرنا بالأصول الدينية للفردية وخصوصاً عندما يكتب (ص٦٤): "ما نطلق عليه الحديث le modern «"فرد-داخل- العالم» يوجد فى داخله عنصر من خارج العالم جوهري وإن كان غير ملحوظ ، ولكن لا يكفى أن نعتبر أن الفرد خارج العالم يحدد مرحلة بين الكلية القديمة والفردية الحديثة داخل العالم، وذلك لأن العالم الحديث يهدد الفردية بقدر ما يهددها المجتمع القديم . وهو ما يظهره الحضور المستمر والمتوازى لتنميط الأفراد بواسطة المجتمع وتحرر الفرد والذى بدونه لا يمكن له ممارسة قدرته على تغيير المجتمع .

هذه التأكيدات قد تؤدى إلى الشعور بالدهشة. ألا يجب على العكس معارضة التشاؤم الأوغسطينى وفكرة أن الطبيعة الإنسانية فاسدة وغير قادرة أن ترتفع من تلقاء نفسها إلى مستوى الإلهى، بتفاؤل الإنسانيين ولاسيما الإنسانية المسيحية من مارسيل فيسان (*) Marcel Ficin لإراسم المنفتح على العلوم والواثق فى العقل؟ ألا يجب أن نقر مع كاسيرر بنوع من الاستمرارية منذ هذه النزعة الإنسانية، والتى بدت فى أوائلها مهمشه بواسطة الإصلاح، وحتى الدين الطبيعى فى القرن الثامن عشر وفكرروسو وكانط ؟ولا تكون المفارقة فادحة إلا إذا إختزلنا الثقافة القديمة إلى مجرد فكرة العجز الإنسانى والثقافة الحديثة إلى الشعور بعكس ذلك. فى الواقع، يوجد تعارض دائم

(*) مارسيل فيسان (١٤٣٣-١٤٩٩) فيلسوف وهيومانيست إيطالى. ترجم محاورات أفلاطون إلى اللاتينية. وحاول صياغة لاهوت أفلاطونى للمسيحية بهدف إصلاح الكنيسة .

فى الثقافة التقليدية بين الرؤية الكوزمولوجية لعالم يتجلى فى كل شئ فيه قدرة الله ورحمته، وبين تأملات حول الشر، والسقوط والخطيئة الأصلية تؤدى إلى الخضوع إلى الفضل الإلهى والإيمان به. هذا التوجه المزدوج موجود فى الثقافة الحديثة : فبينما كان فلاسفة التنوير بصدد إعادة بناء رؤية للعالم وللإنسان. إكتشف أتباع أوغسطين ذاتاً إنسانية، مقهورة ومستغلة ومغتربة بواسطة المجتمع، ولكنها أصبحت قادرة على أن تعطى لحريتها محتوى إيجابى عبر العمل والإحتجاج . فى القرن السابع عشر وخصوصاً من خلال ديكارت وبسكال، القريبين من بعضهما أكثر من كونهما متعارضين أصبحت الأوغسطينية حديثة بالإعتماد على العقل، حتى وإن تعلق الأمر بإدانة هذا العقل كما فعل بسكال.

ديكارت، حديثٌ مرتين.

ينبغى أن يتعايش الذات والعقل فى الكائن الإنسانى. الفكر السائد فى الحداثة الوليدة ليس هو الذى يختزل الخبرة الإنسانية إلى مجرد الفكر والفعل الأداتيين. وليس هو أيضاً الفكر الذى يدعو للتسامح بل وحتى إلى الشك على طريقة مونتانى لكى يجمع بين العقل والدين. ولكن هو فكر ديكارت، لا لأنه فارس العقلانية ولكن لأنه يجعل الحداثة تسير على قدمين واثقتين، ولأن فكره المميز بالثنائية – الذى سرعان ما هاجمه التجريبيون ولكنه إمتد عبركانط – ينادينا عبر قرني فلسفة التنوير وإيديولوجية التقدم لكى يعلمنا من جديد أن نحدد الحداثة.

حرر ديكارت نفسه من عالم الأحاسيس والأراء الخادع الذى لا يسمح له بالصعود من الوقائع للأفكار ولأكتشاف نظام العالم الذى خلقة الله، كما كان يفعل القديس توما. ودريكارت فى حذره من كل معطيات الخبرة لايكتشف فقط قواعد المنهج الذى يحميه من الأوهام، ولكن يقوم بالانقلاب المدهش للكوجيتو. فبينما كان قد شرع فى عمل علمى وفى صياغة مبادئ الفكر العلمى التى يناط بها أن تسمح للانسان يوماً أن يصير سيداً ومالكاً للطبيعة، نجده ينعطف نحو الكوجيتو الذى يقوده، فى الجزء الرابع من المقال،

لأن يكتب : "اعرف من ذلك أننى كنت جوهراً كل ماهيته أو طبيعته ليست إلا فكراً وأنه لا يحتاج إلى أى مكان أو أى شئ مادى لكي يوجد. بحيث تكون الأنا أى النفس التى بها اكون على ماأنا عليه، مميزة تماماً عن الجسد، وحتى معرفتها تكون أسهل من معرفة الجسد. وأنه حتى اذا لم يكن الجسد موجوداً، فإنها تظل موجودة على ما هى عليه"

فلندع جانباً الإحتجاجات التى يثيرها هذا النمط من التفكير لدى هوبز وأرنو Arnaud، مؤلف الإحتجاجين الثالث والرابع على كتاب "التأملات" لديكارت. ولنتابع ما تتضمنه هذه الثنائية الجذرية. لا يمكن اثبات وجود الله إنطلاقاً من ملاحظة العالم، لأن معنى ذلك الخلط بين الجوهرين، نظام الأجساد ونظام النفوس. وفى المقابل لا يمكن تفسير وجود فكرة لدى عن الله إذا لم يكن الله موجوداً ففكرة الله هى التى تثبت وجود الله. يقول الجزء الرابع من المقال : "آليت على نفس أن ابحث من أين تعلمت التفكير فى شئ ما أكثر كمالاً منى وعرفت بالطبع أنه ينبغى أن يكون من طبيعة أكثر كمالاً...بحيث أنها بقيت وأُدخلت فى ذهنى بواسطة طبيعة هى فى حقيقة الأمر أكمل منى ويكون لها فى ذاتها كل الكمالات التى يمكننى تصورها، أى فى كلمة واحدة هى الله» .مثل هذا الدليل يتعلق مباشرة بتأملاتنا أكثر من دليل القديس آنسلم، والذى اسماه كانط أنطولوجى والذى يقدمه ديكارت فى التأمل الخامس. هكذا فإن هذا الإنفصال للخبرة المباشرة وللأراء الذى يسمح به العقل . يقود العقل الإنسانى لاكتشاف قوانين الطبيعة التى خلقها الله ؛ وفى نفس الوقت يقود الإنسان ليحدد وجوده الخاص كمخلوق خلقه الله على صورته والذى يكون فكره هو العلامة على التى تركها الصانع الإلهى على صنعته . كلما إلتفت ديكارت إلى مشاكل الأخلاق، وخصوصاً فى مراسلاته مع الأميرة اليزابيث، كلما شدد على التعارض بين عالم العقل والحكمة من جانب وعالم الارادة والإختيار الحر من جانب آخر. ومع ديكارت الذى يتحد اسمه غالباً بالعقلانية بدأ ما يسميه هوركهايمر Horkheimer العقل الموضوعى فى الإنهيار مخلياً مكانه للعقل الذاتى: العقل "الجوهرى" كما يقول شارل تايلور Charles Taylor قد حل محله العقل "العملياتى" فى الوقت الذى تأكدت فيه حرية الذات الإنسانية وترسخت فى الوعى.

هى ذات تتحدد بسيطرة العقل على الإنفعالات. ولكن تتحدد وقبل كل شئ بإرادة خلاقة، إرادة هى مبدأ داخلى للسلوك وليس على الأطلاق انسجام مع العالم. ومن هنا ولدت صورة البطل الذى إبتدعه كورنى Corneille(*) والذى يرى فيه كاسيرر تلميذاً لديكارت، على الرغم من أن شارل تايلور ألح على التعارض بين الشرف الارستقراطى والدعوة الديكارتية للوعى بالذات . بطل كورنى هذا مأخوذ بحب يتجاوز ذاته، حب إقتضاء وليس مشاركة للأحاسيس . يقول ديكارت فى التأمل الرابع : "لا يوجد سوى الإرادة وحدها التى اختبرها فى داخلى، وهى كبيرة لدرجة أننى لا أدرك اكبر منها، بحيث تجعلنى أدرك أننى أتخذ صورة الله وأشبهه" ، وهو ما يحمل الإنسان على أن ينصب نفسه فوق جميع الكائنات . ويقدم لنا المقال 153 من كتاب "إنفعالات النفس" سبب ذلك. "اعتقد أن السبب الحقيقى للكرم الذى يجعل الإنسان يقدر نفسه أقصى تقدير يرجع فى جزء منه إلى كونه يعرف أنه لا يملك سوى التصرف الحر فى إرادته، وأنه لا يرى سبباً لأن يلام إلا على إستخدامه لها خيراً أو شراً. وفى جزء ثان يشعر فى نفسه بتصميم حاسم ومستمر على أن يستخدمها فى الخير، أى أنه لا تنقصه الارادة للشروع فى تنفيذ كل ما يراه طيباً وهو.ما يعنى اتباع الحق للفضيلة". بدت أخلاق الحرية هذه لجان بول سارتر إستباقاً لأفكاره هو. تلك الأهمية التى يعزيها ديكارت لحرية الأرادة أدت به إلى إيثار الصداقة وإعتبار الآخر كذات مستقلة. وهو ما يجعله سائراً على خطى مونتانى فى إحداث قطيعة مع الأخلاق الإجتماعية التى يكون معيار الفضيلة فيها هو تفانى الفرد من أجل الصالح العام.

لا تعارض إذن بين هذين الجانبين من الإنسان : جانب المعرفة العقلية للقوانين التى خلقها الله، وجانب الإرادة والحرية كسمتين إلهيتين فى الإنسان . إذ أنهما يتكاملان باعتبار أن الإرادة والكرم يصدران عن العقل، وبشكل ملموس، إذا كان الإنسان شيئًا مفكــراً فهذا يعنى،كما يقول الجزء الرابـــع من مقال عن المنهـــج أنه، "شئ يشك ويدرك

(*) بيير كورنى (١٦٠٦-١٦٤٨) شاعر وكاتب مسرحى فرنسى أشهر أعماله "السيد" التى خرج فيها على تقاليد المسرح الأرسطى.

ويؤكد، وينكر، يريد ولا يريد ، يتخيل ويشعر". وفى بداية التأمل الثالث يتناول ديكارت هذا النص ويضيف إليه "يعرف أشياءً قليلة، ويجهل أكثر،يحب ويكره ويرغب". ولا يقول ديكارت هناك فكر فى داخلى ولكن يقول : أنا أفكر. فلسفة ديكارت ليست فلسفة للعقل أو للكينونة ولكنها فلسفته للذات والوجود. وهو ما يؤدى إلى الثقة فى الإنسان، ثقة لا يمكن أن تقتصر فقط على قدرة الفكر العلمى. ويعلق فرديناند الكيبه Alquie Ferdinand قائلاً: "إذا كان الله قد خلق الحقيقة والطبيعة فالإنسان - بفضل معرفته للحقيقة - هو الذى سيطر فى عصر التكنيك على طبيعة محرومة من غاية ومن صورة خاصة. عندئذ تخضع الطبيعة لغايات الإنسان وتتلقى صورته وتكتسى بملامحه". ليس الإنسان هو الطبيعة ولا يمكن أن يتماهى مع الله، أو الروح. فهو بين بين، يسود الطبيعة حين يفك رموزها وتحمل نفسه علامة الله. ويعترف بأن هذا الإله الحاضر فى فكره يتجاوزه. وهذا فكر مطابق للحركة العامة للعلمنة ورافض لكل نزوع فيضى أو إشراقى، فعالم الطبيعة والله منفصلان تماماً. ولا يتصلان إلا عبر الإنسان ، الذى يسخر بفعله عالم الأشياء لتحقيق حاجاته. ولا تفنى إرادته فى إرادة الله، ولكنه يكتشف فى داخله "أنا Je" لا تختلط مع الأراء والأحاسيس والحاجـــات ، هى الذات الفاعلة . وكان بول فـــــاليرى.Paul valery شديـد الحساسيـة إزاء هذا الجـانب فى فكـر ديكارت (Variete V ed Pleiade .p ، 839) إذ كان يرى فى إستخدام ديكارت لضمير المتكلم "أنا" قطيعته القصوى مع "المعمار المدرسى" فى الفكر .

تخلص ديكارت من فكرة الكون، فالعالم لم يعد له وحدة ، وهو ليس إلا مجموعة من الأشياء المطروحة أمام البحث العلمى وبذلك إنتقل مبدأ الوحدة إلى الخالق الذى لا يمكن إدراكه إلا عبر التفكير فى الله أى عبر الكوجيتو الذى تتعارض مسيرته مع مسيرة المثالية. فالوعى يدرك ذاته فى نهائيته وزمنيته. كما أن الإنسان لا يتماهى تماماً مع الله والله لا ينبغى أن يتحول إلى كائن زمنى وتاريخى كالإنسان الكائن بين الله والطبيعة.

هذه الطبيعة المزدوجة لإنسان مكون من نفس وجسد نجدها أيضاً عند بسكال. "الإنسان فى نظر ذاته هو أكثر كائنات الطبيعة إعجازاً فهو لا يستطيع أن يدرك ماهو الجسد وبالأحرى ماهى الروح ولا كيف يمكن أن يتحدا معاً . هنا نقف على أكبر معضلات الإنسان التى هى كينونته الخاصة" ويتبع بسكال نصه هذا باستشهاد من القديس أوغسطين نقلاً عن مونتانى (Pensee ٧٢ ed. Brunschvicg . P. 357) كما يتناول بسكال فى شذراته الشهيرة عن أعواد البوص المفكرة نفس الفكرة "فالإنسان ليس إلا عوداً من البوص هو أضعف ما فى الطبيعة لكنه عود مفكر. ولايلزم أن يتدجج الكون كله بالسلاح ليسحقه فنفخة بخار ونقطة ماء تكفى لقتله ولكن عندما يسحقه الكون سوف يكون أكثر نبلاً من قاتله لأنه حينئذ سوف يعى أنه فان وأن للكون إمتياز عليه. كل كرامتنا تكمن فى تأمل ذلك". هناك إذن بين ديكارت وبسكال إتفاق وليس تعارضاً فيما يخص وحدة الفكر والوجود الشخصى وسريان الإلهام الدينى عبر هذه الوحدة وهو ما يضع التطابق بين العقلانية والفكر المعادى للدين فى حجمه الحقيقى، ذلك الفكر الذى ينتقل بسهولة من النقد الاجتماعى للكنيسة والممارسات الدينية إلى نزعة مادية تعمى عن إدراك تحول الذات الدينية إلى ذات إنسانية.

الإنسان جزء من الخلق وخاضع للحقيقة فى آن. ويفترض أن تمنعه طبيعته المزدوجة هذه من أن يعارض كلية العالم الإلهى بالعالم الإنسانى، والإحسان بالعقل كما أراد بسكال. وينبغى أن يتكفل الإنسان بانفعالاته التى هى علامات على الوحدة الملموسة – عبر الغدة الصنوبرية – بين النفس والجسد. "أعيش طيبة الحياة وحلاوتها فى الانفعالات" هذه هى العبارة التى قالها ديكارت عام 1640 لنيوكاستل Newcastele كما قالها عام 1645 للأميرة إليزابيث رداً على ريجيوس Regius الذى كان يريد أن يفصل تماماً النفس عن الجسد. هذه الثنائية الديكارتية يتتمها إقراره بأسبقية الوجود. عالم ديكارت ليس هو عالم الطبيعة ولا عالم الروح الكونى، إنه عالم الإنسان الذى يشك فينفصل بذلك عن الله، ولا يجد سنداً متيناً إلا فى داخله ، عبر عملية قلب تؤدى إلى ظهور الذات، فأنا المتكلم Je، لسان حال الذات يظهر داخل الشعور Moi.

تري عقلانية التنوير الحرية فى إنتصار العقل وتحطيم المعتقدات السائدة . وهذه الرؤية تجعل الإنسان حبيس الطبيعة كما تدمر بالضرورة كل مبدأ لوحدة الإنسان. وجاعلة من الأنا Moi – عن حق – مجرد وهم ووعى زائف. لكن ديكارت يتبع طريقاً مختلفاً إذ تقوده ثقته فى العقل إلي تأمل الذات الانسانية التى هى مخلوق ولكن على صورة الخالق. لو كانت الصورة التى فى ذهننا عن الحداثة صورة سلبية ونقدية لبدا ديكارت من رواد العقلانية الحديثة، وغالباً ما ينظر إلى المدافعين عن الروح "الديكارتى فى هذا الإطار الضيق ". لكننا على العكس من ذلك من حقنا أن نرى فيه الفاعل الأساسى لتحويل الثنائية المسيحية إلى فكر حديث للذات.

فردية لوك

تنطلق فكرة الحداثة دائماً من الثقة فى العقل. ومن ثم ترى فى القانون والفكر السياسى والفلسفة مفترق تنفصل عنده نزعة طبيعية – يترتب عليها النظر إلى المجتمع كجسد إجتماعى – عن نزعة فردية يتشكل فى داخلها مفهوم الذات. وتكمن عظمة ديكارت، المؤلف العقلانى لكتاب "مقال عن المنهج"، فى انه دافع أيضاً عن ثنائية حادة حولت الفكرة المسيحية عن الإنسان الذى خُلق على صورة خالقه إلى فلسفة للذات الشخصية. ونجد فى الفكر السياسى والقانونى إنفصالاً بين تيارين هما فى الحقيقة من جذع واحد. فمنذ أن تم تدمير فكرة ربط الخير بالأمر الإلهى – ذلك الربط الذى تم بواسطة الوصايا العشر التى نقلها موسى.– ظهر تيار أول يؤكد أن الأخلاق ينبغى أن تخضع لفكرة الصالح العام ومصلحة العيش فى إطار المجتمع وقد طرح شيشرون هذا المفهوم عن الصالح العام De re publica . تتمثل الأفكار الرئيسية لهذا التيار فى العقد والإلزام، والحق كطاعة للقانون، وهو ما قد ينقلب إلى تسلط أو إلى ديموقراطية. ويتمثل التعبير الحديث عن هذا المفهوم فى ضرورة مواءمة القانون للمنفعة العامة، تلك التى يحددها السلام والحفاظ على الحياة الفردية والجماعية. ولكن الدعوة إلى الحق الطبيعي وإلى العقل يمكن أن تقودنا إلى إتجاه مخالف للإتجاه الذى ساد من هوبز إلى روسو والذى كان محملاً بالروح الثورية للقرن الثامن عشر . هذا الإتجاه الذى تبنى فكرة

العقد كتأسيس للمجتمع السياسى. إتجاه مخالف، لأن مانطلق عليه "الصالح العام" ينقلب بسهولة إلى قوة للدولة التى لاتعترف بأى أساس لحقها الوضعى سوى مصلحتها الخاصة. وقد عارض هوجو جروتيوس Hugo Grotius(*) المعاصر لديكارت هذه النظرية الحديثة فى الدولة المطلقة بنظرية ميكيافيللى أو جان بودان Bodin Jean(**) والتى تتمثل فى أن الحق الطبيعى يتحدد - وبصورة أفلاطونية - كمجموع أفكار ومبادئ قانونية تسبق فى وجودها أى وضع خاص بل وتسبق وجود الله ذاته. يقول جروتيوس أنه إذا لم تكن هناك أى دائرة موجودة فإن أقطار الدائرة تظل دائماً متساوية فالحق هو إبتكار للعقل له صرامة الرياضيات. وسوف يلح بوفندورف Pufendorf(***) على هذه المقارنة فيما بعد .

إن دفا ع جروتيوس عن الحق منفصلاً عن السياسة ومستقلاً عنها وقائماً على العقل وحده، يمثل مع الفكر الديكارتى اللحظة الرئيسية فى تحول الثنائية الديكارتية القديمة إلى فلسفة للذات والحرية. ولم يكتف جروتيوس بما منحه علماء اللاهوت للقانون الطبيعى من استقلال نسبى عن القانون الإلهى. كما أنه لم يقبل على الإطلاق الموقف المتطرف لكالفان الذى ينكر أى استقلال للحق الإنسانى إزاء الفضل الإلهى الذى يصطفى من عباده من يشاء. لقد دفعته ثقته فى العقل إلى مساندة الأرمن وحين هزموا فقد وظائفه فى إمستردام .

نجـد هذا المفهوم للحق الطبيعى، كموضوع للدراســـات العلمية، لدى مونتسيكو الـــذى يسعى هو أيضاً لاستخلاص روح القـــانون من الخبرات الاجتماعيـــة، أى من

(*)جروتيوس (١٥٨٣-١٦٤٥) مشرع ودبلوماسى هولندى كان من أول الذين إهتموا بوضع نظرية فى مفهوم السيادة.

(**)بودان (١٥٣٠-١٥٩٦) إفيلسوف وعالم إقتصاد فرنسى كان من أوائل من اهتموا بقضية شرعية الدولة. ويعتبر المنظر للملكية المطلقة فى الفكر السياسى.

(***) بارون بوفندورف (١٦٣٢-١٦٩٤) مؤرخ ورجل قانون ألمانى جعل من العقد الإجتماعى الأساس العقلى لكل دولة . ومن هذا المنطلق إنتقد الأمبراطورية الجرمانية فنفى إلى السويد.

"العلاقات الضرورية التي تشتق من طبيعة الأشياء" والتى تتحكم فى تماسك وإنسجام التشريعات. أى فارق كبير بين هذا الموقف والمواقف المترددة لفولتير واستسلام ديدرو للبراجماتية، فعندما يتحدث ديدرو عن الفاعلية، أو دالمبير d' Alembert عن الواجبات تجاه الغير يصبح للقانون طابعاً إجتماعياً. فى حين أن ما يهم جروتيوس ومونتسكيو بتأسيسهم القانون على العقل، هو تقليص السلطة وفى نفس الوقت فصل نظرية الحق عن اللاهوت.

قد يبدو مدهشاً أن نقارب بين النزعة العقلية لأنصار الحق الطبيعى و موقف لوك الذى تحتل نظريته فى الفهم موقعاً مركزياً فى فلسفة التنوير. هناك بالأحرى ميل لمعارضة النظرية "البرجوازية" لجون لوك بالتمرد الإجتماعى لروسو. عل الرغم أن روسو هو الذى يحتل موقع القلب من فلسفة التنوير بكتاباته : "المقال الثانى" و"إميل" و"العقد الإجتماعى" إلا أن لوك هو الذى يعطى أساساً جديداً للفصل بين الفرد والمجتمع. وسوف نرى بوضوح تعارض المنطقين فى إعلانى حقوق الانسان فى فرجينيا وفرنسا.

إن نقطة إنطلاق لوك هى "إن الله بإعطائه العقل للانسان لكى يوجه فعله قد منحه أيضا حرية الإرادة وحرية التصرف (Deuxieme Traite P. 58) . هذا الفعل هو العمل قبل كل شئ. قانون الطبيعة هو الملكية المشا ع للأرض ومنتجاتها، وبينما يخضع البعض لقانون الطبيعة هذا يقوم آخرون بتحويل وتنمية المصادر الطبيعية بواسطة عملهم، الذى يعطى لهم الحق فى الملكية. وتمثل الفقرة ٢٧ من رسالة لوك نقطة إنطلاق هذا المنطق الذى يكرس الملكية والنقود وعدم المساواة : "رغم أن الأرض وكل المخلوقات الأدنى مشا ع بين جميع البشر، يبقى لكل فرد حق خاص فى أن يكون سيداً على نفسه ولايجوز لأى شخص آخر أن ينال منها. يمكننا أن نقول أن ما يعمله الفرد بجسمه وما تنتجه يداه هو ملكيه خاصة له، وأن كل ما استخلصه من الطبيعة بجهده وصنعته له وحده ؛ لأن هذا الجهد وهذه الصنعة هما جهده هو وصنعته هو وحده. ولا يمكن لأى شخص أن يكون له حق على ما أكتسبه الفرد بجهده وصنعته وخصوصاً

عندما يتمتع الأخرون بما بقى طيباً ومشاعاً بينهم". هكذا يتم الانتقال من المشاع إلى الملكية الفردية وهو ما يغير دور القانون : فبدلاً من أن ينطلق من الصالح العام عليه أن يحمى حرية التصرف والاستثمار والإمتلاك. إن ما يباعد بين لوك و هويز هو أن لوك لم يحصر نفسه فى منطق سياسى محض طبقاً لمقتضاه يكون العقد المؤسس للمجتمع السياسى قائماً على الخوف من العنف و الحرب إنه يعطى للحق الطبيعى بعداً إقتصادياً يضعه فى مواجهة السلطة السياسية أي الملكية الوراثية.بالتحديد والتى دافع عنها السير روبرت فيلمر Sir Robert Filmer الذى يهاجمه لوك فى كتابه "الرسالة الأولى". ولوك بذلك يحدث إنقطاعاً بين حالة الطبيعة والتنظيم الإجتماعى. ويشدد على هذا الانقطاع عندما يذكرنا بأن النظام السياسى قد تشكل لا رداً على حالة الطبيعة ولكن درءاً لحالة الحرب التى تدمر حالة الطبيعة.

وكان لويس ديمون على حق حين أعتبر أن لوك هو رائد الإنتقال من الكلية إلى الفردية. إن تحليل نظام المشاع وحاجات أفراده قد حل محله تحليل لنظام العمل والملكية التى ينبغى أن تحميه القوانين. ولكن لوك ظل مهتماً بنظام المشاع كما هو واضح فى الطريقة التى يبرر بها مقاومة الإضطهاد (pp.210-230). إنه لا يقوم بالدفاع عن التمرد و لكنه يدين المشرعين بإنتهاك العقد breach of trust الذى يجعل منهم ممثلين للصالح العام. إنهم هؤلاء الحكام غير الأكفاء الذين يطيحون بالنظام العام. مامن فصل كامل بين حقوق الفرد وشروط وجود الحياة الإجتماعية الآمنة سواء فى النظرية السياسية أم فى النظرية الأقتصادية.

هذا التصور يمنح لوك موقعاً أساسياً فى تاريخ الأفكار، إذ أنه يجمع بين المفهوم الفردى للملكية والثروة المكتسبة عن طريق العمل وبين الإبقاء على نظام إنسانى، يحدده لويس دومون بطريقة عابرة : "نظام كونى تتحد فيه المصلحة والأخلاق بفضل وجود الله"، ويرى ريمون بولان Rymond Polin. نفس الرأى. ويدافع لوك عن الفردية الموجودة فى الفكر الثنائى وعن التأليه الطبيعى فى فلسفة التنوير فى آن. هذه الوحدة

سوف يحل محلها تدريجيا تعارض بين نزعة تجريبية تؤدى إلى الوضعية، بل إلى نزعة سوسيولوجية نابعة من روسو، وبين فكرة الحق الطبيعى الذى يدعم كل الحركات الإجتماعية المناهضة للنظام القائم.

يعتبر كل من هوبز ولوك وروسو ثوريين بنفس الدرجة، ومن الممكن أن نعتبرهم معا رواد الفكر الديموقراطى الذى يرفض شرعية السلطة السياسية بالوراثة أو بالإرادة الإلهية. وهم بذلك يؤسسون المجتمع السياسى على قواعد مختلفة تماماً. بالنسبة لهؤلاء المفكرين وبالنسبة لكل منظرى الحق الطبيعى يتعلق الأمر بقيام المجتمع السياسى على قرار حر للأفراد، أو على عقد أو منح للثقة. ولكن هذه الكلمات التى يستخدمها الجميع يمكن أن تعطى مفاهيماً مختلفة، وهو ما شعر به بوفندورف عندما إقترح فكرة العقد المزدوج.: إجتماع ثم خضوع بعد ذلك. وهو ما يؤدى إلى بروز التناقضات دون حلها. يلح لوك على التراضى فى الإجبار، على أساس إرادة الأغلبية لا الإرادة العامة، بحيث يصبح القانون حماية للحقوق الفردية أكثر منه تشكيل لنظام إجتماعى سلمى، كماكان يرى هوبز. وقد قدم لوك أيضاً نظرية فى المواطنة ، ويرى فى المجتمع المدنى وسيلة لضمان للحقوق الطبيعية للإنسان. وتساير أفكار لوك المبادئ التى تضمنتها وثيقة الحقوق الصادرة عام 1689 – وإن كان قد كتب رسالته قبل ثورة 1688 – فى التأكيد على استقلال الموطنين أكثر من بناء مجتمع تنتقل فيه حقوق الأفراد إلى سلطة ذات سيادة. إنه يكره الكلام عن الحاكم ذى السيادة ،.ويشدد على أهمية الثقة ومشاركة الجميع فى إدارة المؤسسات ، (يستخدم لوك لفظ الجميع لأن كلمة الشعب كان لها وقعاً سلبياً فى عصره) . وبإعتباره برلمانياً، يؤمن بالمواطنة عن طريق إلحاحه على حقوق المواطنين أكثر من إلحاحه على الوحدة الوطنية.

ويخالف بفندورف المعاصر للوك، كلاً من جروتيوس وكمبرلاند Cumberland بإسم ثنائية قريبة من ثنائية ديكارت. ثنائية تفصل تماماً الكيانات الفيزيقية عن الكيانات الأخلاقية التى لاتنبع من الطبيعة. وعنها تصدر أحكام المنفعة أو اللذة، ولكن الحكم

الأخلاقى يفترض (قاعدة موجهة نسميها القانون) كما يقول بفندورف فى كتابه "عناصر التشريع الكونى". وهذا القانون، بإعتباره حقاً قانون العقل يمكن أن يحيلنا إلى معيار المنفعة الإجتماعية. وبذلك لا يكون هناك أي خلاف بين جروتيوس وبفندروف. ولكن الأخير يلح على المسافة التى تفصل بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون،.كما يحكم على الفعل بالنوايا وبمدى إقترابه من القانون الإلهى أكثر من الحكم عليه بالنتائج. وهو ما يبتعد به عن المفهوم الحديث للقانون وينسبه إلى مجال الفكر الدينى،سواء الكونفوشيوسية أوالبوذية أو المسيحية، التى تحرص على أن تكون أخلاقاً للنوايا والطهارة أكثر منها أخلاقاً صادرة عن القانون.

ويبتعد تفكير لوك عن أى مطلق أخلاقى وعن أى محتوى دينى. ومقصده الرئيسى هو الكفاح ضد الملكية المطلقة. وعلى الرغم من ذلك هو يكفل الإنتقال من تحديد دينى إلى تحديد علمانى لفاعل إنسانى لا يتماهى تماماً مع المجتمع السياسى الذى ينتمى إليه. إن الحق فى الملكية والحرية ومقاومة الإضطهاد هو الأساس الذى يقوم عليه المجتمع المدنى. ولا يمكن الخلط بين هذا المجتمع والأمير ، سواء أكان هذا الأمير ديمقراطياً أم ملكياً. ويحتج علماء اللاهوت الأسبان مثل سواريز Suarez ولاسكازاسLas Casas على المجازر التى يقوم بها الفاتحون. ويقولون أن الهنود مخلوقات الله مثلهم مثل الأسبان. وينبغى على السلطة السياسية وجناحها المسلح إحترام المساواة بين أبناء الله، فلا تعامل بعضهم كالحيوانات أو كسلع فى السوق. وسواء تحدثنا عن قانون الطبيعة أو عن العقل بدلاً من تجلى الخالق فى مخلوقاته التى جعلها على صورته، فإن هذا لا يعنى أية قطيعة فى الفكر الأخلاقى. فى حين أن إبدال هذا المنطق فى التفكير بمنطق آخر يولى المنفعة الإجتماعية دوراً مركزياً، – سواء أحدد هذا المنطق بألفاظ مسيحية أو دنيوية – يعنى أن ننتقل من مفهوم للحياة الأخلاقية والسياسية إلى مفهوم آخر مختلف تماما. إن تعريف الحداثة بالنفعية والاعتقاد بأن الفكر الحديث لا يهتم إلا بالعقود والقانون وبالتوازن أو الاندماج فى المجتمع هو تعريف ينطوي على نوع من الاستعجال. لقد تم التخلى عن مبدأ المعيارية الذى أتى به الدين لصالح مبدأ قياس

الأشياء بالنتائج ولصالح الفاعل الإنسانى المحدد بفعله وإرادته وحريته وقبل كل شيء بعمله فى الواقع. إن فكرة العقد الإجتماعى التى أفادت منها كلّ من النزعة الاستبدادية المطلقة والثورة – ولذلك يقترب كل منهما من الآخر -- تلغى الذات داخل المجتمع السياسى، وداخل الشعب السيد وداخل الأمة كما تقول الثورة الفرنسية. وعلى العكس من ذلك فإن فكرة الحق الطبيعى كما صاغها لوك أو بفندورف تؤسس لثنائية المجتمع المدنى والدولة، ولثنائية حقوق الانسان والسلطة السياسية، كما تسمح بميلاد الفكر البرجوازى والحركة العمالية أيضاً، أى بميلاد أفكار و أفعال يفترض أنها تمثل فاعلين إجتماعيين.

وهكذا يوجد تياران فى الفكر يختلطان ويتعارضان. الأول نابع من ميكافيللى، والمهم بالنسبة له هو تحرير الدولة من حكم الكنيسة وإحياء نموذج روما الجمهورية كما نقله تيتوس ليفيوس Tite- Live . مثل هذا الإنتصار لمنطق الدولة يحمل فى داخله أثاراً سلبية وإيجابية، فمن جانب هناك فكرة السيادة الشعبية، التى إنطلقت من جنيف الثيوقراطية، بالإضافة إلى الإيمان العميق حتى اليوم فى فرنسا – التى لعب فيها العداء لرجال الدين دوراً كبيراً.– بأن عقلانية الدولة هى شرط حرية المواطنين وبأن الفرد لا يتألق إلا باشتراكه فى الحياة العامة، ومن جانب آخر هناك سلطة الدولة المطلقة سواء كانت تسلطية أو شعبية قائمة على العقد أو على إرادة عامة أو إنتفاضة ثورية للشعب.

يعارض هذه الفلسفة السياسية للعقد الجماعى عقد خاص أو عقد الثقة trust ، كى نستخدم مصطلح لوك المستعار من القانون الخاص. فبينما كان التيار الأول فى التفكير، والنابع من النزعة الأسمية، لا يؤمن إلا بالحق الوضعى، تبنى التيار الثانى مفهوم للحق الطبيعى بالمعنى الذى أعزته له إعلانات الحقوق والموجود سلفاً فى نصوص أنصار المساواة الانجليز Levellers فى القرن السابع عشر. التيار الأول مشهور بالثورات التى أججها، والثانى يمكن أن يطلق عليه "برجوازى"، ولكن يلزم أيضاً القول أن الإرهاب والأنظمة التسلطية قد نبعا من الأول، ومن الثانى قد أستلهمت كل

الحركات الإجتماعية. هذه الثنائية تمنع الصلة الوثيقة بين تأسيس الدولة والفردية الحديثة، لأنه إذا كانت هذه الصلة هى شاغل من أسماهم ريجيس دوبريه "الجمهوريين" فإنها مرفوضة من قبل الديموقراطيين بالمعنى الذى حدده هو لهذه الكلمة ليؤكد على تمسكه الشديد بالفكرة الجمهورية. بالطبع يفهم القارئ أن كاتب هذا الكتاب "ديمقراطى".

إعلان حقوق الانسان و المواطن

بدءاً من الثنائية الديكارتية الى فكرة الحق الطبيعى وحتى كتابات كانط، بقى القرنان السابع عشر والثامن عشر، رغم القوة المتنامية للنزعة الطبيعية والتجريبية اللتين تبشران بالنزعتين العلمية والوضعية فى القرن التاسع عشر، متأثرين على المستوى النظرى بعلمنة الفكر المسيحى، وبتحويل الذات الإلهية إلى ذات إنسانية. هذه الذات التى ستصبح بمرور الزمن أقل إستغراقاً فى تأمل كائن يزداد إحتجاباً، وسوف تصير فاعلاً وعاملاً وضميراً أخلاقياً.

تختتم هذه الفترة بنص عظيم : إعلان حقوق الإنسان والمواطن، المقترع عليه بواسطة الجمعية العمومية فى 26 أغسطس 1789. وقد تفوق هذا الإعلان على الاعلانات الأمريكية فى التأثير. وإختلف مغزاه عن مغزى وثيقة الحقوق الإنجليزية لعام 1789. لقد كان هذا النص عظيماً ليس فقط لأنه ينادى بمبادئ تتناقض مع الملكية المطلقة، وبالتالى فهى بهذا المعنى ثورية، ولكن أيضا لأنه ينهى السجال الدائر عبر قرنين من الزمان ويعطى تعبيراً كونياً لفكرة حقوق الإنسان التى تدحض الفكرة الثورية. يقع الإعلان الفرنسى للحقوق كحلقة وصل بين فترة سادها الفكر الانجليزى وبين فترة الثورات التى سادها النموذج السياسى الفرنسى والفكر الألمانى. إنه النص الأخير الذى نادى أمام الجميع بالطبيعة الثنائية للحداثة، والتى تتشكل من العقلنة ومن تحقيق الذات فى وقت واحد، وذلك قبل أن تنتصر النزعة التاريخية ونظرتها الأحادية خلال قرن طويل من الزمان.

تطابق نص الإعلان مع مبادئ الديمقراطية والإطاحة بالنظام الملكى القديم فى فرنسا وفى كثير من البلاد الأخرى، لدرجة أننا، عند قراءته بكل الاحترام الجدير به، نفترض له وحدة تجعل فهمه أمراً عسيراً. ومثال على ذلك رغبة Clemenceau عام 1898 فى الدفاع عن كل تراث الثورة الفرنسية ككتلة واحدة. فقد جعلت هذه الوحدة المفترضة من الصعب، بل من المستحيل، تحليل العشر سنوات، التى بدأت من إعلان السيادة الوطنية وانتهت بإنقلاب عسكرى. إن ما ينبغى، على العكس من ذلك، هو تقاطع الموضوعين المتعارضين، موضوع الحقوق الفردية الذى تعودنا أن نربطه باسم لوك وموضوع الإرادة العامة المرتبط باسم روسو. والسؤال الاساسى الذى يفرض نفسه يتعلق بمعرفة ما يجمعها وما يكسب هذا الإعلان وحدة وتماسكا. إذا كنا قد تطرقنا هنا لهذا النص التاريخى فذلك لإنه ينتمى للفكر الفردى اكثر مما ينتمى للفكر الكلى، طبقاً للتعارض الذى أقامه لويس دومون، ولأنه يقع تحت تأثير الانجليز والأمريكان اكثر من تأثره بالوطنيين الفرنسيين - وهذه علاقة موازين قوى سرعان ما ستنقلب وتؤدى إلى إنتصار ثورة تبتعد تدريجياً عن النزعة الفردية لحقوق الإنسان وتعاديها. وبهذا المعنى ينهى الاعلان الفترة ما قبل الثورية، فى حين أن إعلان 1793 يقع فى قلب المرحلة الثورية. إن عظمة شأن موضوعات الحقوق الفردية قد ظهرت بوضوح فى فاتحة الاعلان التى تضع "الحقوق الطبيعية للإنسان المقدسة والتى لا يجوز إنتهاكها" فوق النظام السياسى الذى يمكن فى كل لحظة الحكم على "تدابيره" بالرجوع إلى أهداف أى مؤسسة سياسية. ولا يمكن إذن تقييم هذه الحقوق بالرجوع إلى تماسك المجتمع أو إلى الصالح العام أو إلى ما نسميه اليوم المصلحة الوطنية. تحدد المادة الثانية للإعلان الحقوق الأساسية : حرية وملكية وأمان ومقاومة الإضطهاد. وتم تحديد حق الملكية فى المادة 17 التى أنتهى بها عمل الجمعية الوطنية. أما المادة الرابعة فهى تخضع لنفس المنطق الفردى. ولكن فى مواجهة مفهوم الانسان تنشأ صورة المواطن، وذلك منذ المادة الأولى التى تنص على أن :"الإمتيازات الإجتماعية لا يمكن أن تؤسس إلا على المنفعة العامة" وكذلك فى المادتين الثالثة والسادسة التى تبرز فكرة الأمة والارادة العامة. هذان المفهومان متعارضان كما لاحظ هيجل فى كتابه "مبادئ فلسفة الحق"، (الفقرة 258)"إذا خلطنا بين الدولة والمجتمع المدنى، وإذا خصصنا هذه للأمان

وحماية الملكية والأمن الشخصى، تكون مصلحة الأفراد بإعتبارهم أفراداً هى الهدف الأسمى الذى إجتمعوا من أجله وينتج عن ذلك أن مسألة أن يكون المرء عضواً فى دولة هى أمر إختيارى. ولكن علاقة هذه الدولة بالفرد تكون مختلفة تماماً إذا كانت هى الروح الموضوعى، فلا يكون للفرد نفسه أى موضوعية أو حقيقة أو أخلاق إلا إذا كان عضواً بها. وتكون الرابطة الإجتماعية باعتبارها كذلك هى المضمون الحقيقى والغاية الحقيقية. ويكون قدر الأفراد هو أن يحيوا حياة جماعية" . إن تعارض المفهومين ليس تعارضاً بين الكلية التقليدية والفردية الحديثة، إنه تعارض لوجهين من وجوه الحداثة. من جانب تم إستبدال مبدأ المنفعة الإجتماعية بمطلق القانون الإلهى، فالإنسان ينبغى أن ينظر إليه باعتباره مواطنا ويكون فاضلاً أكثر عندما يضحى بمصالحه الأنانية من أجل نجاة الأمة وإنتصارها، ومن جانب آخر يدافع الأفراد والفئات الاجتماعية عن مصالحهم وقيمهم فى مواجهة حكومة تقوم بعرقلة المبادرات الخاصة عن طريق دعوتها للوحدة وبالتالى تعرقل أيضاً شرعيتها التمثيلية هى ذاتها.

لا يمكن تجاوز هذا التعارض بمحاولة فهم ما هى الأمة فى إختلافها عن الدولة، وإعتبار أنها الشعب أى الارادة العامة، لأن هذا التصور ينتمى إلى أحد المفهومين اللذين نسعى للربط بينهما : الإرادة العامة والحرية الفردية : وتمنعنا الخبرة التاريخية تماماً من المطابقة بين إجماع الجمهور وبين الصالح العام وحقوق الإنسان. ويقدم لنا إعلان 1789 إجابة مختلفة وأكثر تبلوراً : أن القانون هو الذى يوائم بين المصلحة الفردية والصالح العام، وتلك صيغة بديهية فى نهاية قرن يختلط فيها الفكر الإجتماعى بفلسفة الحق ويقع تحت سيادتها. فالقانون هو التعبير عن الإرادة الجماعية وأداة تحقيق المساواة، ومن مهامه أيضاً الدفاع بصورة غير مباشرة عن الحريات الفردية بتعريفه"للحدود" التى جعلت حرية كل فرد تتلاءم مع إحترام حقوق الآخرين. وهو ما تقترحه نظرية الديمقراطية فى كلمات قليلة (هى كلمة لم تستخدم فى الإعلان) . ليس هذا هو النظام الذى يجمع بين تعددية المصالح ووحدة المجتمع، وبين الحرية والمواطنة بفضل القانون الذى تتحدد وظيفته الأساسية فى الوساطة والتوفيق، إنها وظيفة محدودة وهشة، ولكن لا غنى عنها بحال؟

هذا المفهوم للقانون يبدو أقل طموحاً وعلى الأخص أقل تسلطاً من مفهومه لدى المشرعين الذين أسسوا مبدأ سيادة القانون l'Etat de droit في إطار الملكية المطلقة. إذ أنهم جعلوا من القانون أداة إخضاع الفرد لصالح عام محدد بوصفه منفعة جماعية. هنا نجد أن القانون، على عكس التصور الأول، موضوع فوق الحقوق الطبيعية للإنسان، وبالتالى يتولى عملية التوفيق بين مصلحة كل فرد ومصلحة المجتمع – وهو ما يسقط أوهام اليوتوبيا على طريقة روسو – ذلك أن الفرد يمكنه أن يكون أنانياً أو غير شريف وأن كلمة "مجتمع" يمكن أن تخفى مصالح خاصة للحكومات والتكنوقراطية والبيروقراطيين.

تهتم أغلب مواد الإعلان، إبتداء من المادتين الخامسة والسادسة،بتحديد شروط تطبيق القانون، وعلى الأخص طريقة عمل القضاء. وهو ما يؤكد على أولوية حقوق الانسان وخصوصاً فى المادة التاسعة التى تدخل مبدأ السيادة على الجسد habeas corpus . والمادة العاشرة، بصيغتها الغريبة : "لايجوز أن يضطهد أحد بسبب أرائه، حتى الدينية منها"، والتى تعطى للعلمانية شكلاً أبعد ما يكون عن الروح المعادية للدين التى تحلى بها عقلانيو القرن التاسع عشر، شكلاً يقوم على إحترام الحريات الأساسية وبالتالى على التعددية الثقافية والسياسية التى تتجسد فيها حقوق الإنسان. ولا تأتى خلاصة الإعلان فى المادة السابعة عشر الخاصة بالملكية والتى ذكرناها ولكن فى حقيقة الأمر على المادة السادسة عشرة المهداة لمونتسيكيو "كل مجتمع لا يكون فيه ضمان الحقوق مكفولاً ولا الانفصال بين السلطات محدداً لا دستور له". تقوم هذه الصيغة بالحسم الواضح لصالح الحقوق الفردية ضد الإندماج السياسى، ولصالح الحرية ضد النظام .

الثورة التى اطاحت بالملكية المطلقة فى انجلترا فى مستعمراتها القديمة التى أصبحت فيما بعد الولايات المتحدة الأمريكية والثورة الفرنسية قد سادها فكر التنوير والثنائية المسيحية والديكارتية. وقد جمع الفكر البرجوازى الذى بقى على قيد الحياة

بعد هذه الفترة بين الوعى بالذات الشخصية وإنتصار العقل الأداتى.وبين الفكر الأخلاقى والتجريبية العلمية وإبتكار علم الإقتصاد وخاصة لدى آدم سميث.

سيكون تاريخ القرنين التاليين هو تاريخ الفصل المتنامى بين هذين المبدأين اللذين ارتبطا إرتباطاً وثيقاً فى فكر لوك : الدفاع عن حقوق الانسان والعقلانية الأداتية. وبقدر ما تبنى هذه العقلانية الأداتية عالماً من التكنيك والقوة بقدر ما يتخلص نداء حقوق الانسان، بداية فى الحركة العمالية وحتى الحركات الاجتماعية الأخرى، من الثقة فى العقل الأداتى. وتتساءل الانسانية التى انساقت فى تيار التقدم عما إذا كانت قد فقدت نفسها، إذا لم تكن باعتها للشيطان بإمتلاكها لزمام السيطرة على الطبيعة. لم يكن هذا هو الوضع فى القرن الثامن عشر لأن الكفاح ضد التراث وإمتيازات النظام القديم ظل سائداً، وذلك قبل أن تعمل الإنقلابات – التى جاءت بها الثورة الفرنسية والامبراطورية النابليونية – والثورة الصناعية فى إنجلترا على إبراز أزمة الرومانتيكية ، تلك الأزمة التى وضعت نهاية للمطابقة بين الخبرة الداخلية والعقل الأداتى. ولذلك يعتبر إعلان حقوق الإنسان إعلاناً برجوازياً وتأكيداً للحق الطبيعى فى آن . إن نزعة الإعلان الفردية هى تأكيد للرأسمالية المنتصرة ومقاومة أخلاقية لسلطة الأمير فى نفس الوقت. إن إعلان حقوق الإنسان، وهو أرقى إبداع للفلسفة السياسة الحديثة، يحمل فى داخله التناقضات التى سوف تمزق المجتمع الصناعى.

نهاية الحداثة ما قبل الثورية.

لقد وضع إنتصار الحرية فى فرنسا وقبل ذلك فى الولايات المتحدة الأمريكية، التى تحررت من الإستعمار، نهاية لفترة مكونة من ثلاثة قرون تشكل ما يسميه المؤرخون "العصر الحديث" ، وأريد أن أذكِّر بأن هذه الفترة لم تكن فقط فترة العلمنة والعقلنة وروح الرأسمالية. وعندما عارضت هذا المفهوم النقدى والعقلانى للحداثة المتطابق تماماً مع إزالة الأوهام عن عالم ظل لأمد طويل مسكوناً بالآلهة، بمفهوم آخر ، مكمل ومعارض له فى آن، وهو ميلاد الذات ومسيرة تحققها، أردت أولاً أن أستبعد مفهوماً تطورياً حققت

له بساطته نجاحاً كبيراً - الحداثة هى العبور من المقدس إلى الدنيوى، من الدين إلى العلم - وفوق كل ذلك أردت أن أضع بدلاً من الإيديولوجيا الحديثة التى تطابق تماماً بين الحداثة والعقلنة رؤية ذات مغزى ونتائج مختلفة : الحداثة هى الانفصال المتعاظم تدريجيًا بين عالم الطبيعة الذى تتحكم فيه القوانين التى يكتشفها ويستخدمها الفكر العقلانى وبين عالم الذات وهى التى يختفى منها كل مبدأ متعالى لتحديد الخير والذى أُحل محله الدفاع عن الحق لكل إنسان فى الحرية والمسؤلية. إن المبادئ التى منحتها الثورة الفرنسية للعالم، الحرية والإخاء والمساواة، لم تأت من فكرة العلمنة ولا من الفكر التجريبى الميال بطبعه لعدم المساواة من كل نوع، وإنما أتت من موضوع الحق الطبيعى ذى السمة التأسيسية.

أردت إبدال صورة الأنوار التى تزيل ضباب الماضى، من على قمم المجتمع أولاً ثم بعد ذلك من على ساحات أكثر إتساعاً، بصورة تيارى فكر وتنظيم إجتماعى متعارضين. فلنسمى الأول رأسمالية والثانى الروح البرجوازى. من جانب، هناك الانسان، المتحرر من كل رباط إجتماعى والذى يخضع نفسه ، ربما لإنه من المصطفين ؛لإنضباط صارم، ولكنه يفرض نظاماً قهرياً على من لا يعيشون بمقتضى العدالة وتحت نظر الرب. وهكذا يتكون مجتمع عادل، نخبوى، صارم، فعال يحول الإيمان إلى أنشطة عملية. ومن الجانب الآخر هناك اكتشاف الوعى بالذات، الذى يهتم بهذه "الصورة السيدة"(*) كما كان يقول مونتانى وبتعبير آخر الشخصية الفردية، وكذلك الشعور العاطفى الذى يفلت من سيطرة أى قانون.

يمكننا أن نوحد هاتين الصورتين اللتين غالباً ما يختلطان بقدر ما تتقلص المسافة الموجودة بينهما وخصوصاً فى القرن السابع عشر عشية التصنيع. ورغم ذلك فإنهما يسيران فى إتجاهين متعارضين. الأولى تبنى مجتمع إنتاج وعمل وتوفير وتضحية ؛

(*) "maitresse forme" " تعبير يستعيره مونتانى من التصور الأرسطى عن النفس باعتبارها صورة للجسد وسيدة عليه.

والثانية تبحث عن السعادة وتعطى الأهمية للحياة الخاصة. بدأت الحياة العامة والحياة الخاصة فى الانفصال الذى يتزايد مع الزمن. وهى نفس ثنائية الاتجاهات التى لاحظناها أولاً لدى جاك روسو والتى تؤسس مجتمعاً تتحول فيه الارادة العامة بالضرورة إلى وعى جماعى، إدماجى، وغير متسامح، ولكنها تشهد على حساسية قريبة من حساسية مونتانى ومواطنى جنيف فى عهد كالفان.

وما قلناه ينطبق أيضاً على البلاد الكاثوليكية.فهى من جانب تقاوم العلمنة بإعطائها سلطات أكبر للكنيسة، المسلحة بالطقوس والتى تعترف بالحق الإلهى للملوك مطلقى السلطات؛ ومن الجانب الآخر تحتفظ بالفصل بين ما هو روحى وما هو زمنى على طريقة الجبليين المتطرفين ultramontanisme(*) من جهة وعلى التقوى الجديدة وليدة الإصلاح الكاثوليكى من جهة أخرى.

وبدلاً من أن نقيم تعارضاً بين الكاثوليك المرتبطين بالماضى والبروتستانت المتوجهين للمستقبل، علينا أن نقابل بين إبداع الذات الشخصية وبين تدعيم النظام الإجتماعى بالقيم الدينية، لأن هذين الإتجاهين واضحان فى معسكرى المسيحية المنقسمة حتى اليوم. فقد كان الاستناد إلى الدين يدعم غالباً النظام القائم وإمتيازاته أكثر مما يشجع على التمرد . ألم يكن تاريخ الحياة الدينية، وخصوصاً فى العالم الذى نطلق عليه اليهودى - المسيحى، هو تاريخ الفصل المتنامى بين العقلانية، الصادرة عن أفلاطون وأرسطو والتى عدلها علماء الاهوت، وبين تصوف الذات، أى إكتشاف الذات الشخصية عبر فنائها فى حب الله ؟ تصبح العقلانية فى المجتمعات الحديثة تنظيماً لمجتمع عادل ونموذجاً حافزاً وملزماً، فى حين أن التصوف يصبح رومانتيكية ثم يصير حركة إجتماعية، هى فناء وإكتشاف للذات الشخصية فى آن . هذا الفصل بين العقلانية وتصوف الذات أصبح اليوم تاماً ويقيم تعارضا بين مجتمعات تعتبر نفسها قائمة علىأسس دينية، مثل الولايات المتحدة أو بعض المجتمعات الإسلامية وبين حركـــات

(*)مذهب لاهوتى كان يقول بالتدخل الدائم للروح القدس فى العالم الأرضى .

إجتماعية تنادى بالحرية الشخصية أو الجماعية ، وأخرى تقاتل ضد السلطة باسم الإيمان. هكذا نشعر أننا قد ابتعدنا كثيراً عن فكر القرنين السابع عشر والثامن عشر فى بحثهما عن الصلة بين قانون العقل والوحى الإلهى. وهذا الصلة تحقق - كما رأينا - عبر تصور للمجتمع كتجارة للثروات وللأفكار أى كتقسيم عضوى للعمل. من هنا جاء الموقع الرئيسى الذى يشغله الفكر الإجتماعى وعلى وجه الخصوص الفلسفة السياسية فى الفكر الكلاسيكى. وهو ما يعلن عن أن الفصل المتنامى للتيارين المتعارضين فى الفكر : تيار الحياة الدينية وتيار التنظيم الإجتماعى، سوف يحدث بالضرورة عند إهمال كل تصور للمجتمع المثالى .

ولقد طابق شارل تايلور فى كتابه الكبير "مصادر النفس" بين الحداثة وبين بناء الذات، أى تأكيد الإنسان الداخلى، ونحى جانباً أولئك الذين يمثلون ما يسميه "التنوير الجذرى" وأغلب هؤلاء ممن يعتبرهم الفرنسيون فلاسفتهم فى القرن الثامن عشر، من ديدرو إلى هلفيسيوس وهولباخ وحتى كوندرسيه. فبالنسبة لتايلور كانت النفعية المفرطة أقل فاعلية من تغيير المشاعر الأخلاقية وتغيير صورة الإنسان. وأنا مثل تايلور أؤمن بالأهمية الكبرى لموضوع الذات، وإن كانت هذه الذات قد وهنت فى القرن الثامن عشر لأنها ظلت مرتبطة برؤية مسيحية تتقهقر أمام تقدم العلمنة، بينما إرتبطت الفردية البرجوازية تدريجياً بالصرامة الرأسمالية. وهو ما مهد لانتصار النزعة التاريخية والنزعة العلمية والتى أدت لكسوف شبه كامل فى القرن التاسع عشر لفكرة الذات قبل أن تدب فيها الحياة مرة ثانية كلما وهنت الثقة فى العقل الغازى والمحرر.

تجلى هذا البعث للذات فى الإحتفال الغريب للفرنسيين بمرور قرنين على الثورة الفرنسية. لقد أستبعد الإحتفال الفكرة التى سادت طويلاً وهى أن الثورة كانت إنتصاراً للعلم والعقل والأحزاب التى فهمت قوانين التاريخ. ولأن أوروبا الموحدة كانت تمانع فى الإحتفال الصاخب بكفاح الأمة ضد الملوك والجيوش الأوروبية المتحالفة ضد الثورة، خصص الفرنسيون مساحة فى ذاكرتهم لإعلان حقوق الانسان، محتفين بذلك بالحدث

الأقل ثورية والأبعد عن الفكر التاريخى الذى يربط تحول المجتمع الفرنسى بتحول المجتمع الانجليزى ومولد المجتمع الأمريكى. وقد عبر هذا الإختيار عن الانتصار الفكرى لفرانسوا فوريه Franois Furet على أتباع البرت ماتييز Albert Mathiez .

إننا هنا بإزاء بعث للفترة ما قبل الثورية ولفكرها فى نفس الوقت الذى تحل فيه كلمة الديمقراطية محل كلمة الثورة فى الخطاب، لأننا نشعر من الآن فصاعداً بمشاعر مختلطة تجاه فلسفات التقدم. نحن نادراً ما نرفضها ولكن الأنوار غالبا ما تعمى العيون بقدر ما تضئ. إننا نخشى فى الأساس أن نصبح كائنات بشرية ذات طبيعة إجتماعية محضة فنكون بذلك معتمدين تماماً على سلطة سياسية نعرف أنها لا يمكن أن تتطابق كلية مع إرادة عامة ذات طابع أسطورى أكثر منه واقعى.

إن عودة الدين هى فى الغالب حركة معادية للحداثة ، إنها تكافح ضد العلمنة وتحاول أن تنشئ مجتمعاً يوحد بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية. ولكنها أيضا تعتبر محاولة لإدخال قوة غير إجتماعية فى الحياة الإجتماعية، ولفرض أخلاق الإعتقاد فى عالم تسوده أخلاق المسؤلية، حسب تعبير فيبر. ونحن نرى الآن، كما كان الحال فى بداية العالم الحديث، أن هناك ثلاث قوى يختلط بعضها ببعض : العقلنة والدعوة للحقوق الانسانية والنزعة الجماعية الدينية. من منا يزعم أنه أيقن أن الأولى وحدها هى التى تدافع عن الحداثة، وأن الثانية تقتصر على إحترام حقوق المستهلك، وأن الثالثة رجعية من الألف إلى الياء؟

الفكرة المركزية التى تفرض نفسها هى أن قطبى الحداثة الآن على وشك الإنفصال، وهما العقلنة وتحقيق الذات، فى حين أن العالم السابق الذى ساده إجتماع الفلسفة باللاهوت المسيحى كان ذا فكر عقلانى وسحرى فى آن، وكذلك هو فكر مسيحى

(*) ماتييز(1874-1932) مؤرخ فرنسى إهتم بتاريخ الثورة الفرنسية وحاول رد إعتبار روبسبيير والجناح المتشدد فى الثورة .

الانسانى داخل العقلانية وكينونتها.سوف يعترض عليها مكتشفو الشخصية والنزعة القومية ومؤخراً ستتنكر لها تحليلات الاستهلاك وإتصالات الجماهير.

وقد حاول كبار مفكرى القرن السابع عشر أن يمنعوا هذا التفتيت بتحويل الفكر ذى الصبغة الدينية، أى فكر النفس، إلى فكر للذات الحرة، دون أن يكتفوا بالتجريبية الفردية أو بالنفعية التى تجعل التنظيم الأجتماعى معقولاً. ولقد حاول ديكارت وجروتيوس ولوك أن يتجاوزوا القطيعة التى تمت فى أوائل القرن السادس عشر بين لوثر وإراسم وبين الإصلاح والنهضة.

ولكن إذا كان القرنان السابع عشر والثامن عشر لم يضطرا إلى الإختيار بين إتجاهين فى صراع مفتوح، ألم يكن ذلك لأن تعارضهما المشترك مع الماضى كان أكثر حدة من صراعهما فيما بينهما داخل إطار الحداثة نفسها؟

ولهذا انتهت هذه الفترة الطويلة من الحداثة بالثورة الفرنسية وبالتصنيع فى بريطانيا العظمى . وتكتسب المجتمعات الصناعية الحديثة قدرة على التدخل فى شئونها، قدرة كبيرة لدرجة تدفع بها إلى أن تعتنق أكثر التصورات صلفاً عدوانية لحداثتهم. فليس للانسان طبيعة أو حقوق طبيعية، فهو ليس إلا ما يفعله. وحقوقه هى حقوق إجتماعية. والعقل ليس فكراً أو إكتشافاً لنظام ولكنه قوة تاريخية للتغيير، ومفهوم المجتمع الذى كان ميكانيكياً وأصبح عضوياً . وبالتالى اختفى التمييز بين الذات والمجتمع وأصبح الانسان كائناً إجتماعياً وتاريخياً بصورة كاملة . هذا إنتصار لأيديولوجيا الحداثة ، إنتصار تام وعنيف لدرجة أننا يجب أن ننتظر قرناً من الزمان حتى يمكننا أن نرى إحتجاجاً عليه. وحتى يظهر من جديد الانفصال بين العقلنة والذات الشخصية.

الفصل الثالث
إتجاه التاريخ

النزعة التاريخية

كانت النتيجة الرئيسية للتحديث الإقتصادى المتسارع هى تغيير مبادئ الفكر العقلى إلى موضوعات إجتماعية وسياسية عامة. فبينما كان القادة السياسيون والمفكرون الإجتماعيون فى القرن السابع عشر والثامن عشر مشغولين بالنظام والسلام والحرية فى المجتمع، إنشغل المفكرون طوال القرن التاسع عشر وجزء من القرن العشرين بتحويل القانون الطبيعى إلى إرادة جماعية. وتمثل فكرة التقدم أفضل تعبير عن هذا التسييس لفلسفة التنوير. لم يعد الأمر مقتصراً على إعمال العقل وإزالة وما يعرقل مسيرته، ولكن يجب السعى إلى الحداثة والرغبة فيها. ويجب تنظيم مجتمع خلاق لها، متحرك ذاتيا. ولكن الفكر الإجتماعى فى هذه المرحلة مازال يسوده التماهى بين الفاعلين الإجتماعيين والقوى الطبيعية. والأمر صحيح بالنسبة للفكر الرأسمالى، الذى يكون بطله هو المستثمر المحكوم بالبحث عن الربح. وكذلك بالنسبة للإشتراكى الذى يعتبر الحركة العمالية الثورية تعبيير عن القوى المنتجة التى تسعى للفكاك من أسر العلاقات الرأسمالية فى الإنتاج ومن تناقضاتها. يعبر التحرر السياسى والإجتماعى عن العودة إلى الطبيعة والوجود، بفضل العقل العلمى الذى يسمح بجمع شمل الانسان والكون. كان كوندورسيه يعتمد على تقدم العقل الانسانى لضمان السعادة للجميع، وفى القرن التاسع عشر تعمل التعبئة الإجتماعية والسياسة وإرادة السعادة كمحركات للتقدم الصناعى. ينبغى العمل والانتظام والاستثمار من أجل خلق مجتمع تقنى يولد الوفرة والحرية . كانت الحداثة فكرة ثم أصبحت إرادة دون أن تنقطع الصلة بين أفعال الانسان وقوانين الطبيعة والتاريخ وهو ما يضمن استمراراً أساسياً بين قرن التنوير وعصر التقدم.

يرجع ذلك، فى نظر الفكر الفظ، إلى نجاح الفكر الوضعى، أى بالتالى إلى انحلال للذاتية فى الموضوعية العلمية التى تتخذ من العقل مركبة لها. شهدت النزعة العلمية نجاحا كبيراً فى الحياة الثقافية حتى بداية القرن العشرين، أى حتى قامت العلوم الإجتماعية بالقطيعة مع هذه النزعة وخصوصاً مع فيبر فى ألمانيا ودوركايم فى فرنسا وعملهما الذى استأنفه سيمياند Simiand ثم بعد ذلك مارك بلوخ Marc Bloch ولوسيان فيفر Lucien Febvre عبر مناقشات مشهورة أكثر عمقاً فى المانيا منها فى فرنسا. تلك النزعة العلمية التى كانت تعتقد أنه من خلال وقائع محددة وواضحة يمكننا استخراج قوانين التطور التاريخى.

ويعتبر الفكر التاريخى ذا أهمية كبرى سواء كان هذا الفكر مكتسياً طابعاً مثالياً أم لا. وهو الفكر الذى يطابق بين التحديث وتنمية العقل الانسانى وبين انتصار العقل والحرية، وبين تكوين الأمة والانتصار النهائى للعدالة الاجتماعية. كما تشكل العلاقة بين النشاط الإقتصادى والتنظيم الإجتماعى، بالنسبة للبعض، البنية التحتية التى تحدد كل مظاهر الحياة السياسية والثقافية، وهذا تصور قد أدخل نوعاً من الحتمية الإقتصادية، ولكن الأهم منه هو التأكيد على وحدة كل أشكال الحياة الجماعية كمظاهر على قدرة أو إرادة للإنتاج الذاتى أو للتحول الذاتى للمجتمع.

لقد ابتعد الفكر الإجتماعى عن مثل هذه النزعة التاريخية بشكل بالغ العنف وخصوصاً فى العقود الأخيرة، لدرجة أننا نسينا تقريبا مغزى هذه النزعة، وسيكون من التهور أن نلقى بها كلية إلى "مزبلة التاريخ". وقد كان الفكر السابق يتساءل عن طبيعة السياسة والدين والعائلة وخصوصاً القانون، وبالتالى عن العلاقة السببية بين هذه الإنساق الواقعية المتعددة. هل تتحكم الأفكار فى السياسة أما أن السياسة يحددها الإقتصاد؟ ما هى أسباب إنتصار أمة من الأمم أو أسباب إنهيار الحضارة الرومانية؟ وتستبدل النزعة التاريخية بهذه الأسئلة تحليلاً الظاهرة حسب وضعها فى محور يمتد من التراث إلى الحداثة. الفكر الماركسى نفسه ليس حتمية إقتصادية بقدر ما هو رؤية

للمجتمع كمنتج بواسطة ممارسة العمل وبواسطة التناقض بين التقدم العقلانى للقوى المنتجة والربح، بين إتجاه التطور التاريخى ولا عقلانية المصلحة الخاصة . وصورة الشيوعية التى يقدمها ليست صورة مجتمع عقلانى راشد ولكنها صورة لمجتمع يأخذ كل فرد فيه حسب حاجته أو يخضع الفكر التاريخى فى كافة أشكاله لمفهوم الكلية Totalite الذى يحل محل مفهوم المؤسسة والذى كان مركزيا فى الفكر السابق . ولهذا أرادت فكرة التقدم أن تفرض التطابق بين النمو الاقتصادى والتنمية الوطنية ، فالتقدم هو تكوين الأمة كشكل ملموس للحداثة الاقتصادية والاجتماعية كما يشير إلى ذلك المفهوم الألمانى للاقتصاد الوطنى، وكذلك الفكرة الفرنسية عن الأمة المرتبطة فى الفكر الجمهورى والعلمانى بإنتصار العقل على التراث . ولقد تبنت هذا الموضوع الأيديولوجية المدرسية للجمهورية الثالثة(*) ، والتى لم تهدأ إلا فى النصف الثانى من القرن العشرين . لا تنفصل الحداثة إذن عن التحديث، وهكذا كان الأمر فى فلسفة عصر التنوير، ولكنه اكتسب أهمية أكثر فى قرن لم يعد التقدم فيه هو تقدم الأفكار ولكن تقدم أشكال الإنتاج والعمل حيث يقوم التصنيع والعمران وإمتداد الادارة العامة بتغيير حياة أغلب الافراد . وتؤكد النزعة التاريخية على أن حركة المجتمع تجاه الحداثة هى التى تفسر طريقة عمله الداخلية. فكل مشكلة إجتماعية هى فى التحليل الأخير صراع بين الماضى والمستقبل . أن مسار التاريخ هو فى نفس الوقت وجهته وولادته، لأن التاريخ يميل إلى انتصار الحداثة التى هى عبارة عن تعقد وفاعلية وتفاضل، أى ترشيد وعقلانية، وهى فى نفس الوقت إرتقاء لوعى هو عقل وإرادة يحل محل الخضوع للنظام القائم وللتراث.

لقد تم مواجهة الفكرة التاريخية عادة باعتبارها غير إنسانية، إذ كانت متهمة بتبرير السلطة المطلقة لقادة الاقتصاد والمجتمع على الأفراد. ولكن سيكون من الخطأ أن

(*) بدأت الجمهورية الثالثة فى فرنسا بعد هزيمة الامبراطورية الثانية التى أسسها نابليون الثالث، أمام الجيوش الألمانية عام ١٨٧١ وبعد سقوط كوميونة باريس. وانتهت عام ١٩٤٠مع غزو المانيا النازية لفرنسا. وأثناء حكم هذه الجمهورية تم تطبيق مبدأ التعليم المجانى والعلمانى فى فرنسا بأسرها وتم الفصل رسمياً بين الكنيسة والدولة.

نختزل ذلك إلى مجرد خضوع حياة الأفراد وفكرهم لقوى إقتصادية غير شخصية. كانت النزعة التاريخية فى أفضل نتائجها وأسوأها نزعة إرادية أكثر منها طبيعية. بهذا المعنى تكون فكرة الذات المتطابقة مع اتجاه التاريخ، بارزة خصوصاً فى القرن التاسع عشر قرن الروايات الشاعرية والملحمية، فى حين أنها كانت مهملة من قبل فلاسفة القرن الثامن عشر وأثارت ريبتهم بسبب أصولها الدينية. ونرى هنا تيارين من الفكر يندمجان، المثالية والمادية، فيما وراء التعارض القديم بين العقل والدين، وبين أخلاق المسؤلية وأخلاق الاعتقاد وبين عالم الظواهر وعالم الاشياء فى ذاتها. إن الأولوية تكون لوحدة الممارسات ولإنتاج المجتمع والثقافة فى إطار أمة مندمجة بكاملها فى عملية تحديثها. أن فكرة الحداثة تنتصر ولا تترك شيئا يبقى بجانبها. هى لحظة مركزية فى التاريخ تصورنا فيها أنفسنا بطريقة تاريخية.

كيف تم هذا الاندماج؟ كيف إتحد تراث لوك وروسو، وليبرالية المدافعين عن حقوق الانسان وفكرة الارادة العامة؟ كيف إنتفى انفصال هذين الاتجاهين فى القرنين السابع عشر والثامن عشر وحل محله نظام موحد للفكر، بواسطة إعتقاد فى التقدم الذى أصبحت له القوة التعبرية للدين وبداهة الحقيقة العلمية ؟ السبب الرئيسى فى هذا التحول هو الثورة الفرنسية وليست الثورة الصناعية. فهذه الأخيرة تدعم فكراً تطورياً بل وحتى وضعياً. إن الثورة الفرنسية هى التى أدخلت فى الفكر وفى التاريخ مفهوم الفاعل التاريخى، وفكرة لقاء شخص أو فئة إجتماعية مع القدر، وكذلك فكرة الضرورة التاريخية. وكل هذا تم خارج السياق الدينى الذى تسوده الفكرة اليهودية للشعب المختار. إن الثورة التى غيرت فرنسا لم تكن فرنسية محضة فى حين أن الثورة المجيدة فى عام ١٦٨٨. كانت وستظل انجليزية محضة. إن رجال هذه الثورة سواء من قطعوا الرؤوس أو من قطعت رؤوسهم، سواء ثوريو الأيام الأولى أو جنود العام الثانى ، دون أن ننسى بونابرت الذى تحول إلى نابليون(*) ، كل هؤلاء كانوا شخصيات ملحمية

(*) بونابرت، هكذا كان اسمه عندما كان جنرالاً فى جيش الثورة، أما نابليون فهو اللقب الذى منحه لنفسه عندما فرض حكمه على فرنسا وحولها إلى امبراطورية وتحول بذلك من بونابرت إلى نابليون الأول.

تتجاوز دلالاتها التاريخية شخوص.الأفراد . لقد عاشوا جميعاً، فى فترة قصيرة، المواجهة بين ماض من آلاف السنين ومستقبل يعد بالقرون. كيف يمكن فى موقف كهذا الحفاظ على إنفصال الموضوعية الطبيعية والذاتية الانسانية؟

تحتل فكرة التقدم مكاناً وسطاً بين فكرة العقلنة وفكرة التنمية. وهذه التنمية تعطى الأولوية للسياسة، أما العقلانية فتمنحها للمعرفة. فكرة التقدم تؤكد على تطابق سياسات التنمية وإنتصار العقل، أنها تعلن عن تطبيق العلم على السياسة وبالتالى تطابق بين الإرادة السياسية والضرورة التاريخية.

أن الاعتقاد فى التقدم يعنى حب المستقبل الذى يتسم بالسعادة والضرورة معاً. وهو ما عبرت عنه الأممية الثانية (*) التى إنتشرت أفكارها فى معظم بلاد أوروبا الغربية بتأكيدها على أن الأشتراكية سوف تنبثق من الرأسمالية عندما تكون الرأسمالية قد استنفذت قدراتها على خلق قوى إنتاج جديدة. وأيضاً ستنبثق بدعوتها للفعل الجماعى للعمال وبنشاط المرشحين الذين يمثلونهم. هل نسمى ذلك مستخدمين أحد تعبيرات نيتشه الشهيرة حب القدر Amor fati

طبقاً لهذه الرؤية تكون الصراعات الإجتماعية هى بالأساس صراع المستقبل مع الماضى. ولكن إنتصار المستقبل لا يكفله تقدم العقل فقط ولكن النجاح الاقتصادى ونجاح الفعل الجماعى أيضاً. هذه الفكرة تشكل جوهر كل اعتقاد فى التحديث ، وقد أراد عالم الاجتماع الكبير سيمور مارتن لبست Seymour Martin Lipset أن يثبت أن النمو الاقتصادى والحرية السياسية والسعادة الشخصية تسير معاً خطوة بخطوة. هذا الاتساق هو ما يسمى بالتقدم ولكن كيف يتحقق هذا التقدم؟ أولاً بترشيد العمل

(*) أسسها إنجلز فى العقد الأخير من القرن التاسع عشر. وتهدف إلى الجمع بين الإشتراكية والديموقراطية والعلم. أنضمت لها أغلب الأحزاب الإشتراكية فى أوروبا ثم خرج عليها لينين بعد تأييد أحزابها لدولهم فى الحرب العالمية الأولى وأسس الأممية الثالثة. وتعتبر مجموعة الإشتراكية الدولية القى تضم الإحزاب الإشتراكية الحاكمة فى أوروبا حالياً إمتداداً لهذه الأممية الثانية.

وهو ما كان المهمة الأساسية للصناعة من تايلور وفورد حتى لينين الذى كان تلميذاً متحمساً لهم ؛ ثانياً بنشاط للسلطة السياسية التى تحرك الطاقات - وهو مصطلح مستعار من الفيزياء - من أجل الإسراع بالتحديث. وهو ما يفترض ربط التراث والانتماءات الاقليمية بإندماج وطنى قوى. هذه الصلة بين العقل والارادة وهذا الربط للفرد بالمجتمع وللمجتمع بتحديث الانتاج وبقوة الدولة يسمح بتحرك جماعى لم تستطع الدعوة النخبوية للعقلانية تحقيقه.

الثــورة

إرتبط الفكر التاريخى بالفكرة الثورية إرتباطاً وثيقاً، تلك الفكرة التى كانت حاضرة منذ البداية فى الفكر الحداثى، ولكنها بعد الثورة الفرنسية، شغلت موقعاً مركزياً لم تتركه إلا بخروج عديد من بلاد وسط وشرق أوروبا من النظام الشيوعى فى عام ١٩٨٩. وتجمع الفكرة الثورية بين ثلاثة عناصر : إرادة تحرير قوى الحداثة، والنضال ضد نظام قديم يعرقل التحديث وإنتصار العقل، وأخيراً تأكيد الارادة الوطنية التى تتطابق مع التحديث. لا توجد ثورة إلا وهى تحديثية وتحريرية ووطنية. ويضعف الفكر التاريخى أكثر حتى فى قلب النظام الرأسمالى، حيث يتحكم الإقتصاد فى التاريخ، وحيث يمكن الحلم بفناء الدولة . ولكنه على العكس يقوى أكثر عندما تطابق أمة بين نهضتها أو استقلالها مع التحديث، كما كان الأمر فى حالة ألمانيا وإيطاليا، قبل أن يمتد إلى عديد من بلاد أوروبا والقارات الأخرى. فبينما لم يهتم بالنزعة الكونية لعصر التنوير إلا بعض النخب وأحياناً بعض المحيطين بالملوك المستنيرين فإن فكرة الثورة تقيم أمماً أو على الاقل تقيم طبقة وسطى. وقد أصبحت فرنسا هى النموذج لهذه الحركات الثورية الدولية على الرغم من أنه فى ألمانيا قد تطورت حركة سياسية ثورية بصورة واسعة. وعلى الرغم من ان فى روسيا قد نشبت الثورة التى كان لها أثر عميق على القرن العشرين ، إلا أن "الثورة الكبرى" فى فرنسا قد ربطت بقوة كبيرة بين تحطيم النظام القديم وبين إنتصار الأمة التى قهرت الأمراء المتحالفين وأعداء الداخل. وهى رؤية سياسية قوية لدرجة أننا نشعر بتأثيرها حتى اليوم، رغم أن الموقف السياسى والثقافى والاجتماعى قد تغير

بعمق. لقد استمر مثقفون وسياسيون فى الدعوة للقومية الثورية التى بدونها لم يكن ممكنا بحال تصور التحالف الغريب بين الاشتراكيين والشيوعيين من 1972 حتى 1984(*). وإن شاب هذا التحالف بعض الانقطاع .

هذه الأفكار التى هى فى ذات الوقت مشاعر، توجد مجتمعة بشدة لدى ميشليه Michelet(**) من "مدخل إلى التاريخ الكونى"(1831) إلى "الشعب"(1864) وإلى "تاريخ الثورة الفرنسية" (1852 ـ 1853). لا يوجد لديه موضوع أهم من تاريخ فرنسا كشخصية وكأمة ضحت بنفسها من أجل العدالة. وحماسه للثورة الفرنسية يأتى من كونها إنجاز للشعب الذى أنقذ الحرية فى فالمى Valmy وجيماب Jemmapes، واكثر من ذلك وحد العقل والإيمان فسمح بذلك بإنتصار الحرية على القدر وانتصار العدالة على فكرة الفضل الإلهى كما قال هو حرفياً. ومنذ عام 1843 لم يصبح ميشيليه معاد لرجال الدين فقط – وهو العام الذى صدر فيه كتابه ضد الجزويت – ولكن أصبح معاد للدين نفسه، لقد ترك أبحاثه حول العصور الوسطى وتحمس لدراسة عصر النهضة قبل أن يكرس جهده للثورة الفرنسية. ولكنه فى حديثه عن العصر الحديث لا يتكلم إلا عن الإيمان والحب، وعن الوحدة الموجودة فيما وراء صراع الطبقات، وحدة فرنسا ووحدة الوطن التى يجسدها أفضل تجسيد عيد الاتحاد الوطنى فى 14 يولية 1790. وإذا أضفنا إلى ذلك أن الشعب لا يصنع العدالة والحرية إلا عبر التضحيات وعبر دمه المسكوب، نجد أن كل الموضوعات الجوهرية فى الفكر التاريخى موجودة فى كتاباته التى تنتمى بنفس القدر إلى فلسفة التاريخ وإلى التأريخ : الاعتقاد فى التطور باتجاه الحرية، وفى المطابقــة بين العدالة والأمة الفرنسية، وفى البحث عن وحدة الوطن فيما

(*) يشير المؤلف هنا للتحالف الذى تم تحت شعار وحدة اليسار بين الحزب الشيوعى والحزب الإشتراكى وبعض المجموعات اليسارية فى فرنسا. هذا التحالف الذى على اثره شارك الشيوعيون فى أول حكومة تتشكل فى عهد الرئيس ميتيران.

(**) (1798–1874) مؤرخ فرنسى تميز فى أعماله بأسلوب أدبى يعتمد على السجع والمجاز وبحماسه للثورة الفرنسية إنطلاقاً من نظرة تطورية رومانتيكية للتاريخ.

وراء التمزقات الأجتماعية، وفى الحلم بدين جديد قادر على توحيد المجتمع. فالثورة ليست قطيعة وتوقف ولكنها على العكس من ذلك حركة التطور التاريخى نحو الحرية. الحداثة هى مملكة الحب والعدالة، هى اعادة تواؤم أجزاء من كل ؛ كل لا يمثل فقط حصيلتها مجتمعة ولكن يمثل الغاية التى يسعى لها كل جزء.

وتظل الفكرة الثورية، حتى فى أكثر أشكالها إعتدالاً، دافعة إلى الحركة الأكثر تكيفاً أى الاكثر قوة. كيف يمكن للأغلبية أن تتحمس لايديولوجية تشيد بإنتصار الأقلية؟ على العكس تقوم النزعة التاريخية وتعبيرها العملى أى الفعل الثورى بتعبئة الجماهير باسم الأمة والتاريخ ضد الأقلية التى تعرقل التحديث دفاعاً عن مصالحها وامتيازاتها. ولقد بين فرنسوا فوريه أن فكرة المركزية للثورة الفرنسية وبطلها الأساسى روبسبير كانت تأكيداً على أن المسار الثورى طبيعى وينبغى له فى نفس الوقت أن يكون طوعياً، وأن الثورة هى فى نفس الوقت من فعل الفضيلة ومن فعل الضرورة. ولهذا ينبغى أن يكون الجسم السياسى نقياً كالبلور، وأن يتخلص من كل الشوائب ومن كل الخونة الذين يتآمرون لخدمة الطغاة. تتميز الثورة بسيادة الفئات السياسية على غيرها من الفئات، مما يؤدى الى إغلاق المجال السياسى، الباحث عن نقائه، محركاً قواه ومشهراً أسلحته فى وجه أعداء الداخل وخصوصاً ضد الثوريين غير المخلصين لروح الثورة. وهو ما تجلى فى الأهمية التى حظيت بها الجلسات العامة فى النوادى وفى خطب القادة اليعاقبة التى لا تتضمن أى برنامج ولكن بالأحرى دفاع عن النقاء الثورى وعن الحركة الداخلية للثورة وتصفية مستمرة للفاترين الذين يتحولون بالتأكيد إلى خونة. وهو ما يلخصه فوريه قائلاً : "يتميز المفهوم الفرنسى عن الثورة بتركيزه الهام على السياسة ؛ على قدرة الدولة الجديدة على تغيير المجتمع " وكان قد أكد فى صفحات سابقة أن "الجمهورية تفترض أن الدولة لا تنفصل عن الشعب ".

فى فرنسا اذن تنفصل المشاكل الإجتماعية عن المشاكل السياسية بصعوبة كبرى. كان أفضل من راقب ونقد هذه الظاهرة هو ماركس الذى يشجب "الوهم

السياسى" القوى فى فرنسا وخصوصاً فى كوميونة باريس 1871التى كانت فى أغلبها تقليداً لكوميونة 1793 ، يشغف صناعها بالبلاغة الثورية بل ويتجرؤون على أن يطردوا من صفوفهم أقلية ينتمى لها ممثلو الأممية. لم تختف من فرنسا هذه السيطرة للقوى السياسية على القوى الاجتماعية بعد عام 1848 و1871، بل توجد هذه السيطرة بتمامها فى البرنامج المشترك لليسار فى1972. لقد كان القرن التاسع عشر قرناً ملحمياً حتى ولو كنا قد تعلمنا لوقت طويل أن نرى فيه نشأة التصنيع الثقيل. ومن يتحدثون بصدد هذا القرن عن عصر الثورات لهم الحق فى اعتبار أن هذا التعريف السياسى يحمل من المعانى أكثر من فكرة المجتمع الصناعى. لأن هذه الفكرة تدخل نوعاً من الحتمية الاقتصادية التى لا تكشف عن آليات تكوين مثل هذا المجتمع ولكن المفهوم الثورى يؤكد – حتى لو طبق على بلاد لم تعرف القطيعة فى توسعاتها السياسية – على قوة التعبئة فى خدمة التقدم والتراكم والقوة.

لم يكن الانفصال بين عالم التقنية وعالم الوعى سائداً فى القرن التاسع عشر أو بين الموضوعية والذاتية، ولكنه يكرس نفسه، بجهد غير مسبوق فى التاريخ، لأن يجعل من الفرد كائن عمومى، ليس بالمعنى الأثينى أو الرومانى الذى يلحق الفرد بالمدينة ولكن بتجاوز التعارض بين الروحى والزمنى باسم إتجاه التاريخ أى باسم الرسالة التاريخية لكل فاعل إجتماعى.

هذه رؤية عسكرية أكثر منها صناعية، وتعبئة أكثر منها تنظيم. ينبغى إذن، البحث فى الحياة الاقتصادية عن تحقيق الذات، الذى وإن كان قد قمع إلا أنه لم يلغ كلية. ذلك التحقيق الذى أشرناإلى إحتلاله لمكانة كبيرة فى مرحلة ما قبل الثورة ولم تستطع عقلانية التنوير أن تحجبه. فالعمل هو الذى يصمد أمام هذه التعبئة العامة للمجتمع اكثر من المصلحة. والعمل يشكل حسب تحليل فيبر رسالة فى الحياة يتصرف باسمها كثير من المستثمرين وهى أيضاً تمثل التبرير الرئيسى للحركة العمالية. إن الدعوة للذات فى المجتمعات الصناعية لا تنفصل عن صراعات العمل. فرب العمل يرى نفسه رمزاً للعمل

وللعقل فى مواجهة المأجورين رمز الروتين والكسل، فى حين أن المناضل العمالى يدين لاعقلانية الربح ويدين الأزمات التى تدمر العمل الانسانى الذى هو القوة المنتجة والتقدمية بامتياز.

لم تتشكل الذات فى التراث المسيحى الطويل إلا عبر تمزق الأنا بين الخطيئة والفضل الإلهى، وفى المجتمع الصناعى تقوى الذات بتحولها إلى حركة إجتماعية، تخاطر بذوبانها – كما يذوب الفرد فى الفضل الإلهى ـ عندما تصبح هذه الحركة صورة جديدة من صور الدولة وشكلاً جديداً للتقدم وللضرورة التاريخية. مرة أخرى لا تتأكد الذات إلا بتكبد مخاطرة الضياع سواء فى قوة شبه طبيعية، أو فى سلطة تقيم شرعيتها على قوانين طبيعية.

إن تصدى الفاعلين الاجتماعيين لحركة التاريخ الكلية تدفعنا الى التساؤل : كيف لا يمكن لنا أن لا نشعر بهشاشة التطابق بين النمو الاقتصادى، أى التصنيع، وبين الفعل الجماعى، والإجتماعى والقومى، بين الاقتصاد والسياسة، بين التاريخ والذات؟ لقد انتصر الفكر التاريخى على هوامش الحداثة، وفرض نفسه بصعوبة داخل الرأسمالية الصناعية المنتصرة، كما فرض نفسه فى البلاد التى سيطرت فيها المسألة القومية على المسألة الاقتصادية والإجتماعية، أو كانت فى تعارض معها. ولهذا كان الفكر التاريخى فكراً ألمانياً بالأساس، ثم انتشر بعد ذلك إلى أوروبا الوسطى التى قلبها رأساً على عقب دخول الرأسمالية وتشكل الحركة الثورية. هذا مجال شاسع يمتد من هردر Herder إلى لينين مروراً بماركس، لكنه لا يحوى فى داخله بريطانيا العظمى ولا الولايات المتحدة، ولم يدخل إلى الثقافة السياسية الفرنسية إلا جزئياً. أما فى الجانب الخاص بالأمم الخاضعة للأمبراطورية النمساوية ـ المجرية أو الروسية أو التركية طغى النضال من أجل الاستقلال على الرغبة فى الحداثة: فالعمال التشيك، عشية الحرب العالمية الأولى، كان عليهم أن يقرروا ما إذا كانوا عمالاً أو تشيك قبل كل شئ، واختاروا الاجابة الثانية، وسيطر على الحركات القومية فى الغالب الطبقات القديمة السائدة أو فئات وسيطة ذات علاقات غامضة مع الحداثة.

وفى الجانب الآخر، جانب البلاد "المركزية"، ربطت الدعوة للسوق وتركيز رأس المال وترشيد أساليب الانتاج، فكرة المجتمع الحديث أو حتى الصناعى بالاقتصاد الرأسمالى وفصلت بفظاظة بين الحياة العامة والحياة الخاصة، وبين التحديث والضمير، مانحة بذلك الرجال الممثلين للحياة العامة سيطرة كبرى على النساء، حبيسات الحياة الخاصة، ولكنهن يعوضن الحرمان من الحقوق والسلطة بالتسلط الشديد اللاتى يمارسنه على العائلة وتربية الأطفال.

ظل الفكر والحركات التاريخية فى حالة هشة بين الرأسمالية الهمجية والقطيعة القومية ، وخصوصاً فى فرنسا التى خضعت لكل من سلطة البرجوازية المالية والدولة القومية والمتسلطة، حيث لم يتمتع المجتمع إلا باستقلال ضعيف وحيث كان الفكر الاجتماعى تاريخاً للأمة أكثر منه سوسيولوجيا للحداثة ؛ وذلك على الأقل حتى نجاح مدرسة دور كهايم الذى تساوقت مع الصعود المحدود لبعض السياسات التضامنية.

كان للاندماج الذى أحدثه الفكر التاريخى بين الحياة الخاصة والحياة العامة أثره على الإنتاج الثقافى فعرف هذا العصر بعصر الرواية : رواية تجمع بين سيرة ذاتية وموقف تاريخى، وتفقد قوتها إذا كانت الشخصية الرئيسية فيها مجرد رمز لتاريخ جماعى أو إذا عاشت فى مجال خاص تماماً.

الحداثة بدون ثورة : توكفيل

ينبغى لإنهاء هذا العرض، أن نرسم على الأقل صورة المتمرد على هذه الفلسفة التقدمية للتاريخ. ولا أجد من هو أكثر أهمية من توكفيل. لأنه يبدو لأول وهلة كما لو كان يؤمن بفكرة أن للتاريخ إتجاه : فهى ضرورة طبيعية لا مفر منها، تنقلنا من الأرستقراطية إلى الديموقراطية، ومن عدم المساواة والفوارق بين الشرائح والطبقات إلى التكافؤ فى الفرص التى هى إلغاء لعوائق الحركة اكثر منها إخفاء للاختلافات. لم يعتقد توكفيل أن امريكا مختلفة عن أوروبا إلا أنها تحمل بوضوح صورة المستقبل الذى تتقدم نحوه

فرنسا وأوروبا، ولكن عبر العديد من التناقضات والتعرجات. ولكن ما أن عبر توكفيل عن هذه الفكرة حتى إنتقل، فى الجزء الثانى من كتابه "عن الديمقراطية فى أمريكا"، إلى معنى آخر لهذا التطور. فتؤدى المساواة المتنامية إلى تركيز السلطة وهو ما يفتح باباً للتفكير هو محط إهتمام الأرستقراطيين وكل المرتبطين بالتراث الاجتماعى والثقافى بصفة خاصة : ألا يصبح المجتمع الحديث، بعد أن إقتلع كل الخصوصيات والتقاليد والعادات، جمهرة لاقوام لها تترك المجال مفتوحاً للسلطة المطلقة وتجاوزاتها؟ يتسائل توكفيل لماذا لا تسقط امريكا فى إستبداد الأغلبية أو الديكتاتورية. هذا يعود أولاً إلى حكومتها الفيدرالية والحكم الذاتى للمحليات وإستقلال السلطة القضائية، ولكن مثل هذه التفسيرات لا تكفى لأنها مظاهر للديمقراطية وليست أسباباً لها. يذهب توكفيل إذن إلى ما هو جوهرى ألا وهو الدين. ففى الفصل التاسع من الجزء الثانى من المجلد الأول يؤكد أولاً على أن الدين يقرر مبدأ المساواة بين البشر، ثم يمضى بمنطق أكثر تعقيداً فيعمل على تخفيف الصراعات بتوجيهه مشكلة الغايات الأخيرة إلى السماء، ويمكننا أن نقول أنه يجعل السياسة دنيوية. لا يعتبر قول توكفيل بأن العادات والأفكار هى التى تحدد المساواة التى تحدد بدورها الديموقراطية قولاً نافلاً. فالديمقراطية إجتماعية قبل أن تكون سياسية وثقافية تنفصل إذن الاعتقادات والعادات عن التنظيم الإجتماعى والسياسى، وتؤثر فيه ويمكن أيضاً أن تدخل فى صراع مع بعض الاتجاهات داخل الحداثة. إذا كان لهذا الفكر أثر كبير فى انجلترا والولايات المتحدة، فقد ظل على الهامش لوقت طويل فى فرنسا، أليس ذلك لأنه يعارض النظرة الاندماجية والثابتة للحداثة، والصورة المادية للتقدم المتوازى للثروة والحرية والسعادة. هذه الصورة التى انتشرت وفرضت بواسطة إيديولوجيات وسياسات الحداثة؟

يرفض توكفيل بشكل مطلق الفكرة الثورية التى سادت الفكر الفرنسى والتى تؤكد على وحدة الفعل الإرادى الذى يدفع المجتمع الحديث إلى الحرية والمساواة. انه يوافق على القضاء على النظام القديم، ولكنه يرفض الثورة. متفقا فى ذلك مع كثير من المفكرين فى عصره مثل أوجست كونت كما سنرى فيما بعد. إنه يميل إلى أفول النبلاء

والطوائف الوسيطة، وإلى الإنتصار التدريجى للمساواة، أى إلى تخفيف الحواجز الإجتماعية والثقافية. ويتبنى مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة، هذا المبدأ الذى يرى حسناته فى الولايات المتحدة ؛ على الرغم من أن فكره يقوم على الحق الطبيعى والروحية المسيحية. يحلم توكفيل، بأثر رجعى، باستمرارية تاريخية على الطريقة الانجليزية تجمع بين التحديث والسلطة المركزية. إنه يعيد التفكير فى تأملات مونتسكيو ولكن على أرض جديدة. ويختزل الولايات المتحدة إلى مجتمع فى القرنين السابع عشر والثامن عشر بعيد تماماً عما أصبحت عليه الولايات المتحدة فى عصر جاكسون(*) وعما كانت عليه فى لحظة تحطيم الشمال الصناعى لإقتصاد الجنوب الزراعى.

إن الإهتمام الواسع بتوكفيل اليوم فى فرنسا يشكل جزءاً من حركة أشمل ترتد بنفر من الراغبين فى الهروب من حطام النزعة التاريخية إلى الفلسفة السياسية للقرن الثامن عشر. وذلك لأن توكفيل وإن كان مفكراً مقتنعا بالمساواة بعد الثورة إلا أنه ظل باحثاً عن قوة تصمد فى وجه مجتمع الجماهير وعاقبته الوخيمة وهي تركيز السلطة. ويجد توكفيل هذه القوة فى تصور دينى وأخلاقى يفرض نفسه على التنظيم الاقتصادى والاجتماعى، كما نرى فى عناوين الأجزاء الاربع للمجلد الثانى التى تتناول تأثير الديموقراطية – أي روح المساواة – على الحركة الثقافية والمشاعر والعادات والمجتمع السياسى فى الولايات المتحدة. إن الخاصية الثقافية لتحليلات توكفيل لا تمنعها من الانتماء للثقافة السياسية للقرن السابع عشر والثامن عشر التى يتمسك بها الأمريكان اكثر من الفرنسيين. إن الذات التى يعارض بها توكفيل التحديث الاقتصادى والسياسى هى الذات المسيحية التى تنبع من الحاجة الكامنـــة فى الانســـان للأمـل والتى لا يمكن

(*) أندرو جاكسون (1767–1845) سياسى أمريكى، وسابع رئيس للولايات المتحدة. خاض حرباً ضد هنود فلوريدا واستولى عليها وصار حاكماً لها. ثم اصبح رئيساً للولايات المتحدة عن الحزب الديموقراطى. وتمثل سياسته البرجماتية والتوسعية نوعاً من القطيعة مع عصر سلفه جيفرسون الذى تميز "بالمثالية".

قمعها . ماهو وزن هذه الأفكار في اللحظة التى ينتشر فيها البؤس والذى يلفت الأنظار اليه الاشتراكيون ومحبو البشرية، حيث إجتيح العالم الأوروبى والأمريكى الشمالى بالثورة الصناعية التى ربما لا تستحق إسمها، كما يقول المؤرخون، إلا أنها غيرت بعمق الحياة المادية والعقلية لدرجة أنها جعلت من المستحيل الكلام عن الانسان بوجه عام، والتساؤل عن الأسس الأخلاقية والدينية للنظام الإجتماعى. هذا اللقاء مع توكفيل كان وداعاً أخيراً للفكر المرتبط بالحق الطبيعى وبالثنائية المسيحية والديكارتية. أن التوليفة بين الثورة الفرنسية والتحولات فى الاقتصاد التى ظهرت فى بريطانيا قد أخذت فى غمارها العالم الأوروبى، ثم بعد ذلك جزء كبير من الكرة الأرضية، إلى حداثة تتجاوز عالم الافكار، قد خلقت مجتمعاً وفاعلين إجتماعيين يحددهم ما يفعلونه اكثر مما تحددهم طبيعتهم. لقد تركت الفلسفة السياسية المجال للاقتصاد السياسى .

الحنين للوجود :

إن الدخول فى النزعة التاريخية وفى العالم التقنى بواسطة الصدمة المزدوجة للثورة الفرنسية والتصنيع الانجليزى قد أثارت مقاومات أكثر حدة من مقاومة توكفيل الذى كان يرفض الثورة باحثاً فى الحداثة عن تحقيق أفكار القرن السابع عشر والثامن عشر. أن الدخول فى التاريخ والانتقال من الأفكار إلى الممارسات وكذلك الهوة السحيقة التى تفصل بين الظواهر والوجود، كل هذا قد ولد حنيناً للوجود الذى هو مبدأ وحدة العالم الطبيعى والعالم الانسانى، أى مبدأ لرؤية عقلانية تقوى تدريجياً لتصبح القوة الرئيسية لرد الفعل الفكرى ضد الحداثة. إن بروميثوس المنتصر يندم على الجمال المفقود لجبال الأوليمب. كيف لم تؤد ازالة السحر عن العالم، الذى يتحدث عنها فيبر، إلى محاولات من جديد لإضفاء السحر على العالم؟ أن المحاولات التى كانت تسعى لاعادة خلق عالم ما قبل الثورات، أى عالم الخصوصيات والتقاليد والإمتيازات، لم تكن ذات أهمية كبرى. لقد فهم توكفيل وكذلك جيزو Guizot(*) وتيير Thiers(**) عبثية هذه

(*) جيزو (1787–1874) سياسى فرنسى محافظ، كان رئيساً للحكومة عام 1847 وكان منحازاً للبرجوازية المالية وأدت سياسته إلى قيام ثورة 1848.

(**) تيير (1797–1877) سياسى فرنسى تولى الكثير من الوظائف السياسية، وكان يمثل المعارضة الليبرالية لنابليون الثالث. قام بسحقكوميونة باريس وصار أول رئيس للجمهورية الثالثة.

الرغبات الرجعية، على مستوى الفكر وعلى مستوى السياسة. أما الجهود التى تسعى لإعادة إضفاء السحر على العالم والتى أخذت شكلاً جمالياً ورومانتيكياً أو سابقاً على الرومانتيكية فقد كانت أكثر عمقاً.

إنه حنين إلى الوجود يحتج على انتصار العقلانية التحديثية بطريقة مخالفة تماماً للأنا الديكارتى أو للحقوق الفردية لأنصار الحق الطبيعى. ومن شيلر إلى هولدرلين وشيلنج، عرفت ألمانيا، التى ظلت بعيدة عن التحديث السياسى الذى غير بريطانيا ثم فرنسا، صعود موجة من الحنين إلى الوجود، لن تختفى أبداً من الفكر الألمانى وستكتسب طابع نقد الحداثة وخصوصاً لدي فلاسفة مدرسة فرانكفورت فى منتصف القرن العشرين.

إعادة بناء النظام

إن الخاصية الأساسية للنزعة التاريخية هى الهوس بفكرة تحطيم النظام القديم والبحث عن نظام جديد. وهو فكر يتعارض مباشرة مع فكر الليبرالين الكبار مثل توكفيل. أنه لا يبتكر أى علاقة جديدة بين التقدم والاندماج الإجتماعى ؛ بل على العكس يحذر من النزعة الفردية المنتصرة ويبتدع فى مواجهتها نظاماً جديداً للاندماج الإجتماعى. ويعتبر أوجست كونت August Comt أفضل ممثل لهذا الفكر ، مع أن الرجوع إلى الحداثة يحتل موقعاً جوهرياً فى فكره. إن ما بقى من فكر كونت على وجه الخصوص هو قانون "المراحل الثلاث" الذى يبشر بقدوم المرحلة الوضعية بعد انهيار المرحلة اللاهوتية والصحوة الأخيرة للمرحلة الميتافيزيقية. ولكن من الخطير أن نتصور أن أوجست كونت هو نبى يتنبأ بإنتصار الروح العلمية. فهو ليس واثقاً من أن العلوم الطبيعية تمتلك حقيقة خاصة بها. ويمكن، على حسب قوله، أن توجد أكثر من نظرية خاصة لتفسير مستويات متعددة للظواهر دون أن تندمج فى نظرية عامة للطبيعة. وهو يرى كأستاذه سان سيمون Saint –Simon، أن التقدم لايعنى مجرد الانتقال من مرحلة

إلى أخرى إنه انتقال من عصر عضوى إلى عصر نقدى، أى الانتقال من الجماعة إلى الفردية التجارية. إن السوسيولوجيا، التى منحها أوجست كونت هذا الأسم قد ولدت اساساً من قلق المثقفين فى المرحلة ما بعد الثورية، حيث كانوا يتساءلون كيف يمكن أن نقيم نظاماً مغايراً للنظام القديم. وقد ظل هذا الهم قائماً طوال القرن ووصل إلى ألمانيا التى تغيرت بدورها بواسطة الحداثة - حيث كان تونييس Tonnies يقابل بين الجماعة والمجتمع الذى يتشكل مع فكرة العودة إلى الحياة الجماعية (Vergemeinschaftung) مثل هذة الفكرة نجدها الآن فى فكر لويس دومون، فالتعارض الذى يقيمه بين الكلية والفردية يشى بقلق تجاه إنتصار الفردية. يقول كونت أن مشرعى الثورة الفرنسية قد أحلوا المجرد محل المطلق، وحرروا الفرد، ولكنهم أسلموه إلى الحلم والجنون والعزلة.

هذه الرؤية للحداثة هى أبعد ما تكون عن فكرة الذات الشخصية. بالنسبة لأوجست كونت يتعلق الأمر بالتخلص من الأوهام الفردية والانتقال من الأنا إلى النحن. وعلى خلاف أحكام ليتريه Littre وجون ستيوارن مل John Stuart Mill وتبعا لاستنتاجات هنري جوييه Henri Gouhier ينبغى أن لا نرى قطيعة تامة بين المرحلتين الأساسيتين فى حياة أوجست كونت الفكرية، مرحلة "دروس الفلسفة الوضعية"، ومرحلة الدعوة إلى دين الأنسانية فى كتابه "نظام السياسة الوضعية" . مرحلتان يفصلهما اللقاء المفاجئ مع كلوتيد دوفو Clotide deVaux فى عام 1845 ذلك اللقاء الذى استمر عدة أشهر فقط لأنها فارقت الحياة فى عام 1846. يدير انصار الوضعية الظهر لمحاولة كونت إنشاء دين جديد، ولتأكيده على «أن الأحياء يتحكم فيهم الاموات : هذا هو القانون الأساسى للعقل الانسانى») ويرى جوبيه الأمر بدقة عندما يشدد على الفكرة المركزية لكونت فهو يهدف إلى اكتشاف مبدأ جديد للاندماج الإجتماعى بعد الانتصار الضرورى - والعابر بلا شك - للفردية. تلتقى الوضعية بالبحث عن الاندماج الإجتماعى. ذلك أن الفئات الإجتماعية الاكثر اندماجاً فى نظام الأشياء مثل البروليتاريا والنساء (وخصوصاً

الأميات) هى الفئات الأكثر ميلاً لوحدة البشرية، ضد الروح الميتافيزيقى للمثقفين. وبشكل عام ينبغى للمجتمع أن يكون جماعة ونظاماً. وأن يكون للروح العلمية الفضل الأسمى فى الوقاية من الذاتية والمصلحة الشخصية. فكر كونت يمقت الصراعات الإجتماعية لأنه يعطى الأولوية المطلقة لخلق نظام يسمح للنوع الانسانى بالمشاركة فى النزوع الكونى (للحفاظ على الوجود وتحسينه). ويبدو العقل الوضعى حسب مفهوم أوجست كونت، فى تعارض مع الانشغال بالإنسان عند فلاسفة الحق الطبيعى. "إن العقل الوضعى، على عكس ما نظن، إجتماعى بصورة مباشرة وهو كذلك بقدر الامكان وبلا أدنى جهد، نظراً لطبيعته الخاصة. فبالنسبة لكونت لا يوجد الانسان بوصفه إنساناً فقط ؛ وانما الانسانية هى الموجودة بما أن تطورنا كله يرجع إلى المجتمع بصورة أو بأخرى. إذا كانت فكرة المجتمع مازالت تبدو تجريداً قامت به عقولنا فذلك بسبب النظام الفلسفى القديم. ولكن فى الواقع إن ما يتسم بالتجريد هى فكرة الفرد وذلك على الأقـــل فى نوعنا الانسانى. وتسعى الفلسفة الجديدة فى مجملها دائماً إلى إبراز إرتباط كـــل فرد بالمجموع فى الحيـــاة العمليـــة والحيـــاة النظريـــة، وذلك عبر مظاهر متنوعة عدة، وبشكـــل يجعـــل الشعور الداخلى بالتضامن الإجتماعى شعوراً مألوفاً ولاأرادياً وممتـــداً عبر الزمان والمكـــان.(1844 ، ed ،Vrin ،1987 ، P. 56 (Discours sur l'esprit positif

ما هى إذن هذه الانسانية الموجودة خارج الأفراد، اللهم إلا أن تكون هى المجتمع نفسه؟ ما هو هذا التضامن الذى ينبغى له أن يصبح المصدر الأساسى للخلاص الشخصى، اللهم إلا إذا كان شيئاً مقابلاً للنوع لدى الحيوانات الأخرى؟ ينفتح الفكر التاريخى على التطابق بين الحرية الشخصية والمشاركة الجماعية، وعلى هذا الموقف المعادى لليبرالية والمعادى للمسيحية الذى يلحق الفرد بممثلى المجتمع، أى بعبارة أكثر واقعية، بأصحاب السلطة وعلاوة على ذلك يتخذ الفكر التاريخى لدى أوجست كونت صبغة تسلطية تفسرها التجربة الثورية وما ينجم عنها من خوف نتيجة لما تحدثه من تفكك للمجتمع يؤدى إلى سيطرة المصلحة والعنف. وقد دام هجومه ضد المثقفين وأهل

الأدب والمناقشات البرلمانية والصراعات الإجتماعية أمداً طويلاً من بعده. وكما أن فكرة الحرية الحقيقية تنشأ من الإندماج الإجتماعى، يدفع التضامن كل شخص إلى المشاركة فى حياة الجسد الإجتماعى. وإذا كان صحيحاً أن دعوة التعبئة السياسية والإجتماعية والقومية من أجل التحديث تشكل جوهر التاريخية، فإن هذه التعبئة لدى الوضعيين تختزل إلى حدها الأدنى ؛ فتمنح الثقة لقادة التحديث على شرط أن يعملوا على تشجيع دين الانسانية. يمكننا إعتبار دين الانسانية تعريفاً أولياً للاشتراكية مازال فى حدود اليوتوبيا، لانها تحمل فى داخلها مفهوماً إجتماعياً ووظيفياً محضاً للانسان. هذه الوضعية أقرب إلى النزعة الإجتماعية للفلسفة السياسية لدى هوبز وروسو منها إلى تحليل الصراعات الإجتماعية للمجتمع الصناعى بواسطة برودون ولاسيما بواسطة ماركس، ولكنها من جهة أخرى تبتعد عن الفلسفات السياسية للحداثة التى كانت تبرر السلطة المطلقة باسم تحرير المجتمع من السلطة الدينية.

بعد الثورة الفرنسية كان الأمر يتعلق بإعادة انشاء سلطة جماعية، ودين للتقدم وللمجتمع. وتهاوت الوضعية سريعاً مثلها مثل السان سيمونية التى كانت إرهاصاً لهذه الوضعية فى جانبيها : من جانب الدعوة للعلوم والنمو، ومن جانب آخر الرغبة فى إقامة كنيسة جديدة، كما مارست تأثير مباشراً على القادة الصناعيين الجدد. ورغم ذلك كانت رغبتها فى الجمع بين العقل والأيمان، بصورة مشابهة لميشيليه، قد امتدت عبر القرن كله، وأثرت فى دوركهايم الذى كان يتساءل عن كيفية إقامة النظام داخل الحركة، وكيف يمكن تأكيد التضامن العضوى فى مجتمع نفعى ومتحول باستمرار.

الكلية الجميلة

يأتى ضعف الوضعية من كونها غريبة عن التقاليد الثقافية التى تواجهها . إنها تكرس نفسها بالكامل لحل مشكلة الحاضر : ولكن كيف يمكن إدخال النظام فى الحركة؟ الحل الذى تقترحه الوضعية يقف عند حدود المجتمع منظوراً إليه كنظام عضوى فى حاجة إلى تنوع أعضائه وفى نفس الوقت إلى وحدة الحياة وإلى الطاقة. ولكن ما هى

الإجابة التى تقدمها الوضعية إلى السجال الهام فى تاريخ الفكر خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر : التوفيق الصعب بين الحق الطبيعى والمصلحة الفردية، بين العام والخاص، بين العقل والأحساس؟ ويقع دين الانسانية بين هذين المجالين ولكننا لا نرى كيف يفرض نفسه فى مواجهتهما. ولهذا السبب ظلت السياسة الوضعية بلا أى أثر على الممارسات الإجتماعية. أما هيجل فقد توحد، فى سنوات تكونه، بالثورة الفرنسية، وآمن بالتطابق بين الحرية الشخصية وتغيير المجتمع. وتبنى صرخة الثورة : الحرية أو الموت. وتبحث فلسفته عن تركيب بين الذاتية والكلية إنطلاقاً من نقد مزدوج للأخلاق المجردة وللمجتمع المدنى الذى يقوم على المصلحة الخاصة. عندما كان هيجل شاباً اختلف مع كانط ومع الأخلاق Moralitat المجردة التى يعارضها بالأخلاقية النظرية Ethique ومجال العادات Sittlichkeit الذى لا ينفصل مطلقا عن المؤسسات، أى عن المساهمة الفعالة للحرية والتى تكون المواطنة هى أعلى أشكالها. وهذا ما دفعه الى نقد الحق الطبيعى. ويتشابه هيجل مع روسو فى الموضوع الأساسى الذى يعالجه : العام لا يتحقق إلا فى الخاص، والذى يصبح بناء على ذلك تفرداً Singularite. لا يشكل تاريخ العالم تطوراً خطياً، ولكن تتابعاً لأشخاص وثقافات تمثل كل منها فعلاً للعام فى التاريخ. والمسيح هو بالأصالة وجه الذاتية المتحقق فى التاريخ، وتمثل الثورة الفرنسية نفس المفهوم فيما بعد. يحطم المسيح الشرعية اليهودية والصلة بين الروحى والزمنى التى كان يشترك فيها اليهود مع اليونان. ولكن فردية المسيح هى حب قدرى وتكمن فى استجابته لقدره المسيحانى messianique وتضحيته.

تحتوى حركة التاريخ إذن على مسارين متكاملين : التمزق والاندماج. ويقترب هيجل من التراث المسيحى فى كتابه "فينومينولوجيا الروح" : "لا يغنم العقل بحقيقته إلا بمقدار ما يجد نفسه فى التمزق المطلق. إنه لا يشبه الإيجابى الذى يعرض عن السلبى، مثل عندما نقول: هذا لا شئ، هذا زائف، وكأننا عندما ننتهى من شئ فإننا نتخلص منه لنفرغ للتفكير فى شئ آخر. إن قوة العقل تكمن فى القدرة على مواجهة السلبى والإقامة فيه. هذه الإقامة هى القوة السحرية التى تحول السلبى إلى وجود. وهذه القوة هى التى

كانت تسمى من قبل بالذات. تتجاوز الذات الآنية المجردة بإعطائها لعنصرها الخاص وجوداً ينزع للتحديد، أى أنها ليست إلا موجوداً بوجه عام وبهذا تكون الذات هى الجوهر الحقيقى، هى الوجود أو الآنية التى تكون بحد ذاتها وساطة وليست الآنية الخارجية عن أى وساطة» . وهو ما تقوله مقدمة الكتاب بألفاظ أكثر وضوحاً . كل شئ يتوقف على هذه النقطة الجوهرية : "إحتواء الحقيقى والتعبير عنه ليس بإعتباره جوهر ولكن كذات على وجه التحديد."

ولكن هذا التمزق، وميلاد تحقيق الذات الذى ينتج عنه، يؤديان، عبر طرق وسيطة، إلى إندماج الارادة والضرورة حتى الوصول إلى توافقهما التام فى اللحظة التى توجد فيها الحرية كواقع وكضرورة وكإرادة ذاتية أيضاً. من هو الكائن الذى يمكن أن يصل إلى هذه الحرية المتجسدة؟ هو المواطن كما خلقته الثورة الفرنسية، ولكنه مواطن فى أمة متجسدة تاريخياً، فى "شعب". إن هيجل هو التابع المباشر لهردر ولوثر وهو جد لأنصار الخصوصية الثقافية الذى يقاومون الكونية المجردة للعقل، لا لكى يضعوا فى مواجهتها خصوصية بلا حدود، لدرجة تصبح معها عبثية ومدمرة، ولكن يواجهونها بفكرة، هردر الجوهرية عن إمكانية وحق كل أمة وكل ثقافة، ذات وجود تاريخى واقعى فى أن تساهم فى تقدم العقل. وهنا بالتحديد يبتعد هيجل كثيراً عن القرن الثامن عشر الفرنسى وعن نزعته الفردية، ويرتبط بوعى بالفكر الألمانى عن التنمية. فالذات ليس كائناً مجرداً، إنها حاضرة فى أعمال وفى حياة جماعية، وخصوصاً فى الأديان الكبرى التى أثرت فى تطور الانسانية، تلك الانسانية التى تمر من شكل تاريخى إلى آخر وليس من مستوى فى الترشيد إلى آخر. وهو ما ينحى جانباً تلك الثنائية التى سادت الفكر الفلسفى من ديكارت إلى كانط، وكذلك الأحكام الأخلاقية حول التاريخ. يعتبر هيجل وثيق الصلة بهموم عصره عندما يرى فى المجتمع المدنى خضوع من جانب الانسان لقوانين الانتاج والعمل وينادى ضد هذا الخضوع بالمواطنة أى بالعلاقة مع الدولة. وهى فكرة مازالت حية حتى اليوم حيث يطابق البعض من اليمين أو من اليسار بين الدولة والتاريخ، ويختزلون الحياة الإجتماعية إلى الدفاع عن مصالح مباشرة. وهو ما يعيد خلق ثنائية

جديدة خطيرة بقدر ما كانت الثنائية الأولى ذات الأصل المسيحى محررة، لأن الفرد لم يعد هو الذى يحمل القيم الكونية ولكن الدولة هى التى تحققها فى التاريخ. إن تجاوز المجتمع المدنى بمعنى تاريخى ملموس يعنى أن تتحكم فيه الدولة. هذه رؤية مأساوية. فهى قصة للقدر يحقق أبطالها ذواتهم عبر موتهم، مثل المسيح ذلك الوجه الاكبر للوعى الشقى الذى يحوى فى داخله سقطة العالم، ولكنه بذلك يحقق إرادة الأب. ولا يرجع هيجل، فيما وراء المسيحية، إلى المدينة اليونانية، إلى تطابق الإنسان والمواطن، وذلك لأنه يحتفظ باللحظة المسيحية لانفصال الروح عن الزمن، واستبدال الأخلاق بالقانون، وبالتالى إبتداع دين خاص كميلاد للذاتية التى بدونها لا يتم صعود إلى الروح بإتجاه الوجود لذاته. الروح لا تجد نفسها إلا إذا انقسمت، إذا انفصلت عن الطبيعة، وإذا صارت حرة.

ويسأل ماركس: ولكن ألم يتعرض هيجل للتمزق والكلية كمجرد فكرتين؟ ألا تذهب بنا موضوعات مثل التمزق والذاتية إلى فكرة الصراع بين السادة والعبيد، فى حين أن نداء الكلية يتحول إما إلى خلق سلطة مطلقة، وريثة للارادة العامة لدى روسو، وإما لذوبان كل الفاعلين التاريخيين فى الروح المطلق وهو ما يظهر فى فكر هيجل نفسه عندما أستبعد فلسفة التاريخ ووضع محلها فلسفة للروح لتعلى من قدر الفن والدين والفلسفة على حساب الحياة الإجتماعية؟

ربما لا يوجد خيار أمام الفلسفة الهيجيلية بين تفسير يميني يرى فى الدولة تحققاً للعقل وتفسيراً يسارياً يجعل من تمزقات الروحتعارضات واقعية بين الطبيعة والمجتمع، وبين العقل والربح، ويكافح ضد الايديولوجيات الدينية والثقافية التى تلقى قناعاً على هذا الصراع الإجتماعى أساساً. ولكن من الصعب أن تطبق مثل هذه الأفكار الفلسفية على الممارسة التاريخية دون رؤية تعارض بين تأكيد الذاتية والحركة تجاه الكلية، وهذا يقضى على وحدة الذات والتاريخ التى تحلم بها النزعة التاريخية. نجد هذا التباين فى الماركسية التى هى حتمية إقتصادية ودعوة للفعل التحريرى للبروليتاريا فى آن.

ولكن لم يضارع أحد هيجل فى دفعه الطموح الثقافى للتاريخية إلى أقصى مداه. ولم يجمع أحد مثله بين كل من التقليدين الثقافيين الموروثين من المرحلة ما قبل الثورية : إحترام الذات والايمان بالتقدم والعقل. فلسفة التاريخ عند هيجل مشحونة بقوة مأساوية، وهى أقرب للمفهوم المسيحى للخلاص منها إلى التفاؤل العقلى عند كوندرسيه. فبعد هيجل لم يعد ممكناً الحديث، كما كان الأمر فى القرن الثامن عشر، عن الفاعلين الإجتماعيين بمصطلحات غير تاريخية. لقد أصبح العقل تاريخياً مثله مثل الذات.

البراكسيس:

يكمن الخطر الأكبر للفكر التاريخى فى إلحاقه الفاعلين الإجتماعيين بالدولة، كفاعل للتغيرات التاريخية. وأيضاً فى كونه لا يرى فى الذاتية سوى لحظة ضرورية لظهور الروح الموضوعى، ثم لظهور الروح المطلق. وتميل النزعة التاريخية، عندما تطابق بين الذات والتاريخ، لأن تقضى على الذوات، أى على الفاعلين كباحثين عن تغيير وضعهم من أجل زيادة حريتهم.

إن الفكر التاريخى لدى ماركس أو هيجل أو كونت لا يقبل فكرة الانسان كصانع لتاريخه إلا ليلغيها مباشرة، لأن التاريخ هو تاريخ العقل او مسيرة للوصول إلى شفافية الطبيعة: ونحن هنا امام أشكال مختلفة من نفس الاعتقاد العام. وبينما كان يسود فكر القرنين السابع عشر والثامن عشر المواجهة بين الذات والعقل، وبين النفعية والحق الطبيعى، كانت النزعة التاريخية فى القرن التاسع عشر تذيب الذات فى العقل، والحرية فى الضرورة، والمجتمع فى الدولة.

فى داخل فكر ماركس تعيش فلسفة التاريخ التناقض بين قوتها المحررة وخضوع الذات للتاريخ، بصورة أكثر مأساوية من أى فكر آخر. فلم نستمع فى أى موقف آخر فى الفكر الإجتماعى وبمثل هذه القوة للقول بأن الانسان هو صانع تاريخه. إن الحدس الأول لماركس كان هو البحث عن ممارسات خلف المقولات المجردة للدين والقانون

والسياسة. ومن هنا جاءت إدانته، كما رأينا، لسيادة المقولات السياسية فى فرنسا. فخلف الروح المذهبى لروبسبير وخلف أوتوقراطية نابليون يرى ماركس إنتصار الفردية البرجوازية، وخلف البلاغة اليسارية لقادة الكوميونة يرى ضعف الطبقة العاملة الفرنسية، وخلف الملكية، كمقولة قانونية، يرى العمل والعلاقات الإجتماعية للانتاج. وماركس بإعتباره عالم إقتصادى وفيلسوف وقائداً للأممية يدعو باستمرار "للانسانية الايجابية" التى ستولد من "إنهاء التحديد المغترب للعالم الموضوعى " كما يقول فى المخطوط الثالث من "مخطوطات 1844".

يعتبر ماركس هو عالم إجتماع التصنيع لأنه لا يعيش فى مجتمع السوق ولكن فى مجتمع المصنع، مجتمع يهتم بالحث على إحترام قواعد القانون أو الأخلاق، التى تسمح بالسلام والعدالة اللازمين للتجارة. أن ماركس يلاحظ عالما صناعياً يختزل البشر فيه إلى حالة السلعة، وتخفض فيه الأجور إلى المستوى الذى يضمن إعادة إنتاج قوى العمل بيولوجياً. وتؤدى سيادة النقود والأشياء والايديولوجيات الفردية فيه إلى تدمير "الوجود النوعى "Etre generique" للانسان. وتصل هذه الرؤية إلى ذروتها مع "أطروحات حول فيورباخ"، المكتوبة بين1844-1847، وخصوصا مع العبارة الأولى: "إن الهزيمة الكبرى لكل مادية مضت (بما فيها مادية فيورباخ) تأتى من كون الشئ الملموس، الواقعى والمحسوس، لم يدرك إلا فى صورة الموضوع أو الحدس، وليس كأنشطة إنسانية محسوسة، كممارسة عملية، ليس بصورة ذاتية.

هذه الممارسة العملية هى قبل كل شئ العلاقات الاجتماعية للإنتاج. ولد العلم الإجتماعى للفعل مع مثل هذه النصوص. فكيف لا نعترف اليوم بعظمتها، فى الوقت الذى يحول فيه إنهيار النزعة التاريخية، وخصوصا فى الربع الأخير من القرن العشرين، دون الولوج إلى فكر ماركس؟

ولكن ما هى هذه الذات، هذا الكائن النوعى أو الاجتماعى المغترب والمستغل؟

أدرك ماركس، كعالم إقتصاد ومناضل سياسى، عملية البلترة Proletarisation المطلقة كحدث جوهرى، واعتبر التناقض بين وضع البروليتارى والإبداع الانسانى. تناقضاً موضوعياً أكثر منه صراع حى، لأن هذا الصراع لا يوجد إلا نادراً فى مجتمع كانت الحركة العمالية فيه بعيدة عن أن تكون فاعلاً هاماً ومستقلاً. إن فكر ماركس ليس تحليلاً للصراعات الإجتماعية ولكن للتناقضات بين القوى المنتجة والشمول من جانب، وسيطرة وايديولوجيا فردية من جانب آخر. أنه لا يتوجه إلى حركة إجتماعية لمواجهة الرأسمالية ولكن إلى الطبيعة. ولا يمكن أن يكون فعل البروليتاريا وأهميتها مطالبة يقوم بها مجموعة من أصحاب المصانع باسم حقوقها ؛ إنها تحويل العمال المغتربين إلى قوة لتفجير التناقضات الرأسمالية، قوة تقوم قدرتها على الفعل الإيجابى وعلى الدعم المعطى للقوى المنتجة التى تبقيها الرأسمالية سجينة. ليس هناك أى حركة ممكنة إلا إذا كانت فى صف التقدم الذى يتجه هو نفسه نحو الشمول، إى نحو تحرير للطبيعة وللقوى المنتجة وبصورة أعمق للحاجات الانسانية.

لم يؤسس ماركس فى أى لحظة من اللحظات سوسيولوجيا للحركات الإجتماعية، حتى وإن جعل هذه السوسيولوجيا ممكنة من خلال نقده الهدام للأوهام "المؤسساتية" ومن خلال دعوته المستمرة لأولوية الممارسة. إن الاغتراب الكامل يمنع العمال أن يصبحوا صانعين لتاريخهم الخاص. ولن يؤدى تدمير السيادة الرأسمالية إلى انتصار الفاعل ، الذى كان حتى ذلك الحين مقهوراً ، بوصوله إلى التسيير الذاتى للانتاج ـ وهى رؤية قريبة من تصور برودون ـ ولكنه يتم بإلغاء الطبقات وانتصار الطبيعة. لا يمهد فكر ماركس الأرض على الإطلاق للصيغة الاصلاحية والاشتراكية الديمقراطية للعمل العمالى والنقابى والسياسى، تلك الصيغة التى تعمل من أجل خدمة حقوق العمال ومن أجل تأثيرهم فى القرارات الاقتصادية والإجتماعية. إن فكره ذو راديكالية متطرفة لدرجة أنه يرى فى كل المؤسسات والايديولوجيات أقنعة للمصلحة وللسيطرة ؛ ولا يؤمن إلا بقوة الطبيعة التى لا تفنى، وبقوة التقدم والعقل، وضغط الحاجات الانسانية كوسائل للكفاح ضد النظام الرأسمالى.

يستبعد فكر ماركس الفاعل الإجتماعى. ويرفض كل إحالة، ليس فقط إلى الانسان ككائن أخلاقى، على طريقة القرن الثامن عشر، ولكن أيضاً إلى حركة إجتماعية تقودها قيم الحرية والعدالة. ربما تثير هذه الكلمات الإضطراب، ألم يكن ماركس هو القائد الأكثر نشاطاً للأممية العمالية والخصم العنيد لإلحاق الحركة العمالية بالعمل السياسى؟ هذه أراء صحيحة لكنها لا تمثل على الاطلاق أى تعارض مع التفسير المقدم هنا. فماركس يدعو للطبيعة، أكثر مما يدعو إلى العمل الإجتماعى، كقوة قادرة على تجاوز تناقضات المجتمع الطبقى. إنه أميل إلى مدمرى فكرة الحداثة الكبار مثل نيتشه وفرويد والذين سنعرض لهم الجزء الثانى من هذا الكتاب، منه إلى المناضلين النقابيين أنصار العمل المباشر.

هذا هو المعنى الملموس للمادية التاريخية، المعروض فى "الايديولوجيه الألمانية"، والذى وجد صيغته الكلاسيكية فى مقدمة "إسهام فى نقد الأقتصاد السياسى" سنة 1859.

"يعقد البشر، فى الانتاج الإجتماعى لوجودهم، علاقات محددة، وضرورية ومستقلة عن إراداتهم: علاقات الانتاج هذه ترتبط بدرجة معينة بتطور قواهم المادية المنتجة. يشكل جوهر هذه العلاقات البنية الاقتصادية للمجتمع، الأساس الحقيقى الذى يقوم عليه كل البناء القانونى والسياسى والذى تستجيب له أشكال محددة من الوعى الإجتماعى...ليس وعى البشر هو الذى يحدد وجودهم، ولكن على العكس وجودهم هو الذى يحدد وعيهم. وعند درجة معينة من تطورها، تدخل القوى المنتجة للمجتمع فى إصطدام مع علاقات الإنتاج الموجودة أو مع علاقات الملكية التى إنحسرت فيها حتى الآن والتى لا تكون سوى التعبير القانونى عنها. تلك العلاقات التى كانت بالأمس أشكالاً لتطور القوى المنتجة، هذه الشروط تصبح عوائق ثقيلة. وهنا يبدأ عصر الثورة الإجتماعية" . تبشر هذه الكلمات الأخيرة بمقولته : "لا تطرح الأنسانية على نفسها إلا المهام التى تستطيع إنجازها" وقد بررت هذه المقولة النزعة الاقتصادية للأممية الثانية

ولكثير من الإصلاحيين الذين، مع اعتراضهم الشديد على العمل الثورى العنيف، يتفقون مع هذه المقولة، كما يتفقون مع كل تجليات الفكر التاريخى، فى اعتبار أن مغزى الفعل هو فى الصيرورة التاريخية منظوراً إليها على أنها تحرير للطبيعة أو عودة إليها، لا كبناء لعالم مؤسساتى وأخلاقى قائم على مبادئ مطلقة. إن ماركس حداثى إلى أعلى درجة لأنه يحدد المجتمع كمنتج تاريخى للنشاط الانسانى، وليس كنسق منظم حول قيم ثقافية أو حول مراتبية إجتماعية. ولكنه لايطابق بين الرؤية الحداثية والنزعة الفردية ؛ بل على العكس، فالانسان الذى يتحدث عنه هو أولاً الانسان الإجتماعى، محدداً بموقعه فى نمط إنتاج، فى عالم تقنى، وفى علاقات ملكية ؛ إنسان محدد بعلاقات إجتماعية أكثر منه محدد بالبحث العقلانى عن المصلحة. فيما يتعلق بماركس، لا يكفى اللجوء إلا التعارض بين الكلية والفردية، كما يفعل لويس دومون. لأنه بعيد عن كلا المفهومين. فهما يدعان جانباً، تحديد الفاعل انطلاقا من مصطلحات إجتماعية خالصة.

لا يدافع ماركس فى الواقع عن حقوق الانسان والذات الأخلاقية، أن سبب تعارضه مع الأبنية المغتربة للنظام الإجتماعى هو الحاجة الانسانية. ألا يمكن أن نطلق على هذه الحاجة الانسانية مصطلح الهو le ca كما سيفعل نيتشه وفرويد من بعد ماركس؟ لقد تخلصت النزعة التاريخية من إله المسيحية الأخلاقى؛ وأستبدلت به أولاً الرغبة فى الجمع بين التقدم والنظام، ثم استبدلت به، بصورة اعمق لدى هيجل، الديالكتيك الذى يؤدى إلى إنتصار الروح المطلق، والذى حوله ماركس، بإقترابه من الممارسات الإقتصادية والإجتماعية، إلى طاقة للطبيعة والعقل تطيح بالدفاعات التى بنتها الطبقة السائدة وممثليها . وفى القلب من كل هذه المحاولات الفكرية يوجد الولع بالشمول كمبدأ للمعنى يحل محل الوحى الإلهى والحق الطبيعى. على أى حال فالفاعل الإجتماعى، كما ظهر فى المجتمع المدنى، أولاً كبرجوازى ثم بعد ذلك كحركة عمالية، لا مكان له. إن النزعة التاريخية هى إلحاق التاريخ بفلسفة التاريخ، إلحاق الإجتماعى باللا إجتماعى سواء كان هذا الأخير عقلاً أم روحاً أم طبقة.

ولكن مثل هذه النظرة للمجتمع، المرتبطة بخبرة المجتمعات الصناعية الأولى التى كانت تسيطر عليها رأسمالية بلا حدود تقريباً، تحمل أيضا عنصراً لا غنى عنه لأى فكر يتعلق بالذات الشخصية. لأنه حتى إذا كان العمل العمالى لن ينجح إلا إذا سار فى أتجاه التاريخ فى نظر ماركس، فإنه يحطم تمثلات المجتمع كآلة أو كنظام عضوى. فى الواقع يفتح إختفاء فكرة الله ورفض النفعية الإجتماعية طريقين لتأكيد الحرية : إما العودة للوجود بالفن أو بالجنس أو بالفلسفة وإما تأكيد الذات لحريتها. وهو ما يمكن أن يكون تافهاً إذا لم تتجسد هذه الحرية فى كفاح ضد القوى السائدة. ويرفض ماركس مثله مثل نيتشه أى دعوة للذات. ولكن الحركة العمالية فى عملها لا تنفصل، بإعتبارها التعبير الأساسى بعد نهاية الثورات البرجوازية، عن الدعوة للذات. وهنا كما فى حالات أخرى كثيرة تتقدم الممارسة على النظرية.

ولكن الممارسة بوجه عام كانت قد إنسحقت تحت وطأتها هى نفسها وتحت وطأة العمل السياسى الذى إستلهمها. واستحوذ القادة السياسيون تدريجياً على إحتكار تحويل عمل البروليتاريا والأمم المضطهدة ــ الذى لا يستطيع بقدرته الذاتية، على ما يقولون، أن يذهب إلى ما وراء نفى النفى ــ إلى عمل إيجابى للتوفيق بين الانسان والطبيعة وبين الارادة والعقل. كان إسهام الماركسية محدوداً فى إقامة سوسيولوجيا للعمل الجماعى. ونظراً لقلة ما أنتجته من تحليل لهذا العمل وللحركات الاجتماعية ينبغى أن نعترف بأهمية مستمرة لكتاب جورج لوكاتش Georg Lukacs، المركزى والهامشى فى آن، "التاريخ والوعى الطبقى" الذى ينتهى به، صبيحة الحرب العالمية الأولى، تاريخ النزعة التاريخية الهيجيلية الماركسية ؛ ليبدأ انتصار النزعة الشمولية. يقول لوكاتش أن للبرجوازية وعى بمصالحها، وعيها وعى طبقى ذاتى، ولكنها ترفض أن يكون لها وعى بشمولية المسار التاريخى. لقد كان له هذا الوعى عندما كانت تكافح ضد الأقطاع؛ ولكنها فقدته عندما هاجمتها البروليتاريا ودمرت البرجوازية كل تحليل للعلاقات الإجتماعية بفصلها للذاتى عن الموضوعى. تصل البروليتاريا على العكس إلى الوعى الطبقى الذى لا يعنى مطلقاً بالنسبة للوكاتش ذاتية طبقية، ولكن تطابق لمصالحها مع

الضرورة التاريخية. "البروليتاريا ناتجة إذن عن الأزمة الدائمة للرأسمالية وهى التى تقوم بتنفيذ المحفزات التى تدفع الرأسمالية إلى الأزمة" (P.26) وهو ما قيل بصورة أكثر وضوحاً (P.221-220) "هذا الوعى ليس إلا التعبير عن الضرورة التاريخية، فليس للبروليتاريا 'مثل عليا' تسعى لتحقيقها" ويضيف لوكاتش بعد ذلك أن الفعل البروليتارى "لا يمكن أن يضع نفسه "عملياً" فوق مسيرة التاريخ ويفرض عليه مجرد أمانى أومجرد معارف، لأن البروليتاريا نفسها ليست إلا تناقض التطور الاجتماعى بعد أن أصبح واع بذاته".

هذا البراكسيس ليس مجرد دفاع عن المصالح وليس فى المقابل سعى وراء مثال اعلى. إنه تطابق لمصالح طبقة مع مصيرها، أى مع الضرورة التاريخية. والعمال مثلهم مثل أى فئة اجتماعية أخرى لا يرتفعون تلقائيا إلى مستوى هذا الوعى بالشمول عندما يكونون مستغلين ومغتربين ومقهورين.

الحزب الثورى هو الوعى للذات la Conscience pour soi . والحزب فقط هو القادر أن يحقق الانقلاب الاستثنائى الذى يحول طبقة مغتربة تماما إلى فاعل ثورى يستطيع أن يقضى تماما على المجتمع الطبقى ويحرر الانسانية. كان لوكاتش وقت أن كتب هذا الكلام عضواً فى الحزب الشيوعى وكان وزيراً لبيلا كون Bela Kun ولكن كان أيضاً مدافعاً عن المجالس العمالية. لا ينبغى إذن تصوير لينينية لوكاتش تصويراً كاريكوتوريا ؛ ومع ذلك يقول : إن الانتصار الثورى للبروليتاريا لن يكون، كما هو الحال مع الطبقات السابقة، هو التحقيق المباشر للوجود المعطى إجتماعياً للطبقة، أنما هو كما بينه ماركس الشاب بوضوح ، هو تجاوزها لذاتها Son depassement de soi كيف لهذا التجاوز وهذا العبور إلى الوعى بالشمول، الذى يجعل من البروليتاريا ذات-موضوع يغير واقعها البراكسيس، بتعبير لوكاتش نفسه، أن لا يتحقق بالجماهير، وإنما بحزب يمتلك إتجاه التاريخ ويقوده المثقفون الثوريون؟ "لا تحقق البروليتاريا رسالتها التاريخية إلا بإلغاء نفسها عن طريق قضائها على المجتمع الطبقى وخلق مجتمع بلا

طبقات" كل هذه الصيغ، الموجودة ليس فى قلب فكر لوكاتش ولكن فى قلب الفكر الثورى لماركس، وبصرف النظر عن السجالات التى تضع إتجاهاً فى مواجهة الآخر، قد أدت لقيام السلطة المطلقة للحزب الثورى كفاعل للتحول التاريخى، وللانتقال من المجتمع الطبقى إلى مجتمع بلا طبقات.

وهناك من كانوا أكثر راديكالية مثل ريجيس دوبريه فى كتابه "ثورة فى الثورة" ومناضلى "البؤر الثورية" foco revlucionario وهم يرون أن إرتباط بعض المناطق فى أمريكا اللاتينية بالامبريالية كان شاملاً لدرجة أنه لا يجعل فقط فعل الجماهير مستحيلاً وبل وأيضاً وجود حزب ثورى. النشاط المسلح للعصابات المتحركة أى غير الملتحمة بالسكان فقط هو الذى يستطيع أن يضرب الحلقة الأضعف للامبريالية ألا وهى الدولة القومية الفاسدة والقمعية. لم يحدث أن وصل الانفصال بين الطبقة العاملة أو الفلاحية والنشاط الثورى إلى مثل هذا الحد. ولم يتفق جيفارا، عندما أطلق من بوليفيا الكفاح ضد الأمبريالية، لا مع عمال المناجم وهم القوة النقابية الرئيسية فى البلاد، ولا مع الحزب الشيوعى. فقد استقر بعصاباته المسلحة فى منطقة ريفية يتحدث الفلاحون فيها لغة الجوارانى المحلية بدلاً من اللغة الأسبانية، وكانوا علاوة على ذلك قد أستفادوا من الأصلاح الزراعى. وهو ما أدى سريعاً إلى هزيمته وموته. وهناك العديد من المثقفين والمناضلين السياسيين فى بعض البلاد، قد انخرطوا فى هذه العصابات المقطوعة الجذور الإجتماعية والتى لا يؤدى إنتصارها، الذى تم فى كوبا، إلا إلى ديكتاتورية بلا بروليتاريا. إنه موقف على حافة الهاوية ولكنه يبين المنطق العام للعمل الثورى الماركسى. وحيث انتصر هذا العمل إستطاع فعلاً أن يحقق الانتقال من مجتمع طبقى إلى مجتمع بلا طبقات. ولكن إذا كانت الطبقات قد ألغيت فقد كان ذلك لصالح سلطة مطلقة ولصالح جهازها. وتمارس هذه السلطة إرهاباً دائماً، ينتهى مع الزمن إلى أن يصبح تكنوقراطياً وبيروقراطياً، مع استمراره كارهاب بوليسى يقف فى وجه أى استقلال وأى تعبير حر عن الفاعلين الإجتماعيين .

لا يستطيع الفكر الماركسى أن يؤدى إلى تشكيل حركة إجتماعية. ولم تكن الاشتراكية، فى الشكل الذى أعطته لها الماركسية والذى كان أكثر تأثيراً، هى الذراع السياسى للحركة العمالية. ولكن قامت الاشتراكية الديمقراطية بهذه المهمة. لقد أرادت الحركة العمالية أن تعطى لفاعل إجتماعى القدرة على العمل المستقل الذى يفترض اللجوء لمبادئ أخلاقية عن المساواة والعدالة من أجل إحياء سياسة ديمقراطية ؛ أما الاشتراكية الماركسية، على العكس، فهى معادية للذاتية الطبقية، وغريبة عن الديمقراطية، ولا تهتم بتحقيق العدالة الاجتماعية بقدر إهتمامها بتحقيق مصير تاريخى. وحتى إذا كان ماركس، بعد هيجل، لديه الوعى بتكوين فلسفة للذات، فإن هذه الكلمة لا تكتسب لديه المعنى الذى نعطيه للذاتية ولتحقيق الذات أو للحرية وللمسؤلية. ولوكاتش على صواب عندما يقول : "ليس تغلب العناصر الاقتصادية فى تفسير التاريخ هو ما يميز الماركسية عن الوعى البرجوازى، ولكن هى وجهة النظر الشاملة (P.47). ووجهة النظر هذه لا يمكن أن تعبر عن فاعل اجتماعى محدد، أنها لا يمكن أن تكون إلا وجهة نظر ممثل سياسى للضرورة التاريخية ينتزع السلطة المطلقة ليحققها.

بينما كانت الذاتية تبدو برجوازية، كانت النظرات التى تدعو إلى الشمولية التاريخية، سواء كانت ثورية أو برجوازية صغيرة، كما كان يحلو لماتييز أن يقول عن ميشيليه، تطابق بشدة بين طبقة أو أمة وبين الحركة الطبيعية للتاريخ، وهذه الحركة ليست إلا فكرة معينة يكون الفاعلون الإجتماعيون تعبيراً لها، أو هم عملياً "جماهير" يتحدث باسمهم حزب أو مجموعة من المثقفين. إن النظر للانسانية كفاعلة لتاريخها، مطيحة بالأوهام الخادعة للجواهر ومبادئ الحق والأخلاق، لكى تستوعب ذاتها وتتغير فى ممارساتها، يؤدى إلى الخضوع العنيف أو المعتدل للفاعلين الإجتماعيين، الخضوع الشمولى أو البيروقراطى، ولاسيما الخضوع الطبقى لسلطة مطلقة لنخبة سياسية تزعم شرعيتها باسم معرفتها المزعومة بقوانين التاريخ .

وداعا للثورة

نحن نعرف اليوم من خلال التجربة أن التقدم والشعب والامة لا تتأسس فى غمار الحماس الثورى لخلق قوة تاريخية لا تصمد أمامها عوائق المال والدين والقانون. هذه التركيبة الثورية التى كان يحلم بها العصر الثورى لم تتحقق تلقائيا فى أى زمن رغم أحلام ميشليه. ولم تؤد إلا إلى السلطة المطلقة للقادة الثوريين الذى جعلوا من أنفسهم تعبيراً عن نقاء الثورة ووحدتها. إن وحدة المسار التاريخى لم تتحقق إلا بإحلال الواحد، الممثل للأمة وللشعب وللجماعة المحاصرة والتى ينبغى أن يسودها قانون الطوارئ ومعاقبة الخونة، محل تعدد الفاعلين الإجتماعيين وعلاقاتهم.

أدارت الثورات ظهرها دائما للديمقراطية وفرضت وحدة لا يمكن أن تكون سوى ديكتاتورية بدلاً من تعددية المجتمع المنقسم إلى طبقات. ولأن الاشتراك النشط للفاعلين الإجتماعيين فى الحياة العامة ظل ضعيفاً، حتى فى فرنسا التى بدأ فيها الاقتراع العام منذ 1848م ، استقرت سيطرة النخبة السياسية على الشعب وعلى الطبقات الإجتماعية. تلك السيطرة التى بدأت مع فترة الارهاب فى الثورة الفرنسية ثم أصبحت دائمة مع الشمولية فى القرن العشرين.

لو وافقنا للحظة على الفكرة، التى أدافع عنها طوال صفحات هذا الكتاب، والتى ترى أن الحداثة تتحدد بفصلها المتنامى للعقلانية والذاتية، لكان التأكيد على أن الوحدة الاصلية للقوانين الطبيعية للتاريخ وللفعل الجماعى أمر يبتعد عن الحداثة. إذ يؤدى بالضرورة، عندما يتجاوز دائرة الايديولوجيين الصغيرة، إلى بناء سلطة مطلقة وقمعية تفرض وحدة مصطنعة وتسلطية. وتم ذلك سواء فى عالم الاقتصاد والذى يفقد فى هذه المغامرة عقلانيته الداخلية، أوفى عالم الفاعلين الإجتماعيين المحرومين من هويتهم باسم رسالتهم الكونية. أدى عصر الثورات، عبر طرق ملتوية، الى الإرهاب والى قمع الشعب بإسم الشعب، وإعدام الثوريين بإسم الثورة، ولأنه يؤكد وحدة الحداثة والتعبئة الإجتماعية، فقد أدى الى الفشل الإقتصادى والى إختفاء المجتمع الذى ابتلعته الدولة القطبية Etat saturn .

إن إنتصار التقدم يؤدى بالضرورة إلى إضفاء البعد الطبيعى على المجتمع وإنطلاقاً من ذلك يُنظر إلي من يعارضون الحداثة وثورتها كعراقيل ينبغى التخلص منها بواسطة منسقى الحدائق الطيبين المخول لهم إقتلاع الأعشاب الضارة. ها نحن قد وصلنا إلى التحطيم الذاتى التام للحداثة. فى لحظة تنادي الأيديولوجيا فيها بهوية تجمع بين الإرادة والضرورة، وتجعل من التاريخ صعوداً نحو الحرية ونحو تحرير الطبيعة فى آن، وتزعم الايديولوجيا أنها تعمل على إنتصار ما هو إجتماعى بإذابته فى الكون الكبير. مثل هذه الفكرة المتطرفة عن الحداثة لم تنجح فى فرض نفسها بشكل كامل فى المراكز النشطة للتحديث الغربى، تلك المراكز التى لم تتحكم سلطتها المركزية فى الإقتصاد والثقافة. ولكن كلما إمتد التحديث إلى مناطق صادفته بها عراقيل كلما أصبح إرادياً وتطابق مع الفكرة الثورية.

واجب المثقفين الأول اليوم هو أن يعلنوا أن الأطروحة التأليفية الكبرى للنزعة التاريخية كانت حلماً خطيراً وأن الثورة كانت دائماً نقيض للديمقراطية. إن الحداثة ليست هى إنتصار الواحد ولكن إختفاؤه وتأسيس إدارة العلاقات المعقدة والضرورية بين التحديث وبين الحرية الفردية والجماعية.

ينبغى إذن أن نتساءل، بعد هزيمة الفكر المسيحى والحق الطبيعى أمام فلسفة التنوير، ما هو شكل العودة للذاتية تلك العودة التى ينبغى لها أن تعقب النزعة التاريخية. ولمثل هذه الصيغة ميزتين. الأولى هى أنها تضعنا اليوم على مسافة متساوية من الفكر فى كلٍ من القرنيين الماضيين وتجبرنا على الإعتراف بكل من نداء العقلانية وتحرير الذات الشخصية. والثانية هى أن نقبل وضع تأملاتنا فى سياقها التاريخى، ليس بالقطع فى صورة تدرج مراتبى لأشكال التحديث أو لمراحل النمو الاقتصادى، ولكن فى بحث عن أشكال من التدخل يجريها المجتمع على ذاته ويمكنها أن تدعو إلى تحديد جديد للعلاقة بين الفعالية والحرية. أعطت الحداثة، كما قلنا، الأولوية لعملية تدمير الماضى، وللتحرير وللإنفتا ح. ثم أعطت فلسفات التاريخ والتقدم محتوى وضعى للحداثة. وأسموها

الكلية أو الشمول Totalite، وهذه الكلمة قريبة من الشمولية totalitarisme لدرجة تبين بوضوح خطر إلتباسات هذه الكلمة وأخطارها. أيمكننا إدراك موقف تاريخي جديد، أو نوع جديد من المجتمعات لا تتحدد الحداثة فيه بواسطة مبدأ وحيد شمولي، ولكن بالعكس بواسطة توترات جديدة بين العقلانية والذاتية؟

الباب الثانى

الحداثة فى أزمة

الفصل الأول

التفكـــــــك

المراحل الثلاث للأزمة

بقدر ما تنتصر الحداثة بقدر ما تفقد قدرتها على التحرير. إن دعوة التنوير مؤثرة عندما يكون العالم غارقاً فى الظلام والجهل! وفى العزلة والعبودية. هل مازال التنوير عاملاً على التحرر فى المدن الكبرى المضاءة ليل نهار! والتى تغرى الأنوار فيها المشترى أو تفرض عليه دعاية الدولة؟ والترشيد كلمة نبيلة عندما تدفع الروح العلمى والنقدى الى مجالات تتحكم فيها السلطة التقليدية وتعسف مراكز القوى حتى الآن ؛ وتصبح كلمة رهيبة عندما تطلق على التايلورية وطرق تنظيم العمل الاخرى التى تحطم الاستقلال المهنى للعمال وتخضعهم لايقاع وأوامر تزعم أنها علمية! ولكنها ليست إلا أدوات فى خدمة الربح! لا تبالى بالواقع الفسيولوجى والنفسى والاجتماعى لانسان العمل.

كنا نعيش فى الصمت! صرنا نعيش فى الضجيج ؛ كنا معزولين فصرنا ضائعين وسط الزحام ؛ كنا نتسلم القليل من الرسائل والآن تنهمر علينا كوابل من نار. لقد إنتزعتنا الحداثة من الحدود الضيقة للثقافة المحلية التى نحيا فى إطارها وألقت بنا فى الحرية الفردية ، وبنفس القدر فى المجتمع وفى ثقافة الجماهير. لقد ناضلنا طويلاً ضد نظم الحكم القديمة وميراثها ، أما فى القرن العشرين ، فضد الأنظمة الجديدة والمجتمع الجديد والانسان الجديد الذين أرادوا خلق نظم متسلطة إنطلقت الدعوات المأساوية للتحرير! وهبت الثورات ضد الثورات والنظم المتولدة عنها.

إن القوة الاساسية للحداثة ، قوة فتح عالم كان مغلقا ، تستنفذ نفسها كلما تزايدت التبادلات وزادت كثافة البشر ورؤوس الأموال والسلع الاستهلاكية وأدوات التحكم

الاجتماعي والأسلحة. كنا نريد الخروج من جماعاتنا الصغيرة وبناء مجتمع فى حالة حراك! ونسعى الآن للتخلص من الجماهير ومن التلوث ومن الدعاية. يسعى البعض للفرار من الحداثة ولكنهم قلة ، وذلك لأن مراكز الحداثة قد استحوذت على العديد من المصادر المتاحة وتحكمت تماماً فى العالم بأكمله لدرجة انه لم يعد هناك مكان من ما قبل الحداثة أو همج طيبون ولكن فقط مستودعات للمواد الخام ولليد العاملة وأراضى للمناورات العسكرية ومسطحات مغطاة بالعلب المحفوظة وبرامج التليفزيون. والأغلبية لم تعد تقنع بالتعارض الذى كان يتم فى الغالب بين الماضى المظلم والمستقبل المضئ بل والساطع كما كان يقول زينوفييف Zinoviev فى هجومه على نفاق البيروقراطيين السوفييت. لا يتعلق الامر برفض الحداثة بقدر ما يتعلق بمناقشتها وبأن نستبدل بالصورة الكلية لحداثة متعارضة مع التراث بتحليل للجوانب الإيجابية وأيضاً السلبية لأهدافها الثقافية وعلاقات السيطرة والتبعية وكذلك الادماج والاستبعاد ، هـذا التحليل هو الذى يعطى لفكرة الحداثة الثقافية مضموناً إجتماعياً. فبينما كانت تدعو أناشيد الحداثة لجبهة مشتركة لكل المحدثين وبشكل ملموس ، إلى الحاق الجميع بالنخبة التى تقود التحديث ، فإن نقد الحداثة لا يؤدى إلى رفضها ولكن ، طبقاً للمعنى الاصلى لكلمة الحداثة ، يفصل بين عناصرها ويحلل ويقيم كل عنصر منها بدلا من أن نظل حبيسى الكل أو اللاشئ الذى يضطرنا إلى أن نقبل كل شئ خوفاً من أن نفقد كل شئ.

لا مفر من هذا النفاد لفكرة الحداثة. لأنها لا تتحد كنظام ولكن يمكن تعريفها ، بإستعارة تعريف شومبيتر للرأسمالية ، كحركة للتدمير الخلاق. الحركة تجذب من كانوا قابعين فى السكون ؛ وتؤدى للارهاق والدوار إذا كانت مستمرة ولا تسير إلا بتسارعها الخاص. ولأن فكرة الحداثة نفسها هى فكرة نقدية وليست فكرة بناءة فهى تنادى بنقد مفرط فى الحداثة. وهو ما يحمى من الحنين إلى الماضى الذى نعرف كيف ينقلب بسهولة إلى مسار خطير.

يتحول نفاد الحداثة إلى شعور قلق بخلو الفعل الذى لا يرضى إلا بمعايير العقلانية الأداتية من أى معنى. ولقد استنكر هوركهايمر تدهور "العقل الموضوعى" إلى "عقل أداتى" أى التحول من رؤية عقلانية للعالم إلى فعل تكنيكى محض توضع العقلانية من خلاله فى خدمة حاجات المستهلك أو الديكتاتور التى لا تخضع للعقل ومبادئه الضابطة للنظام الإجتماعى وللنظام الطبيعى. هذا القلق يؤدى إلى تغير فى النظرة المستقبلية. فجأة أطلق هوركهايمر وادرنو Adorno على الحداثة "أفول العقل" ودأب على ذلك كل من تأثر بهم خارج مدرسة فرانكفورت. وهذا التفكير هو امتداد لمخاوف فيبر أكبر محللى الحداثة. والعلمنة وإزالة السحر عن العالم والفصل بين عالم الظواهر الذى يُمارس فيه الفعل التكنيكى وبين عالم الوجود الذى لا يخترق حياتك إلا عبر الواجب الاخلاقى والخبرة الجمالية ألا يحبسنا كل ذلك فى قفص حديدى حسب التعبير المشهور الذى يختتم به فيبر كتاب "الأخلاق البرتستانتية وروح الرأسمالية"؟ وقد طور يورجن هابرماس Jurgen Habermas هذا الموضوع بجدارة فى كتاباته الاولى. يحدد ماكس فيبر الحداثة بعقلانية الوسائل ويعارض بينها وبين الغاية العقلية للقيم هذا التعارض الذى يعبر عن نفسه بشكل اكثر عينية فى التعارض بين أخلاق المسؤلية الخاصة بالانسان الحديث وأخلاق الاقتناع التى لا يمكن أن تتدخل فى العالم إلا فى ظروف أستثنائية مثلها مثل السلطة الكريزماتية لا تُمارس إلا فى عالم مُرشّد. تلك هى الصورة التى يرسمها فيبر للعالم الحديث : التعايش بين الترشيد اليومى وحرب الآلهة الطارئة. وقد أدت هذه النزعة الكانطية فى الغالب إلى وجود تعبيرات معتدلة لها فى البلاد الأوروبية فعلى سبيل المثال كانت هذه النزعة هى التى ألهمت مبتكرى التعليم العلمانى الفرنسى فى أواخر القرن التاسع عشر. كان الكثيرون منهم بروتستانت ولم تكن علمانيتهم تتسم بالعداء للمعتقدات الدينية. لقد كانوا يريدون فقط أن يرسموا الحدود بين المعتقدات الخاصة والحياة العامة التى تنشأ فيها المدرسة والتى لا ينبغى لها أن لا تعرف إلا الفكر العقلانى والنقدى. هذا الفصل بين الكنيسة والدولة الذى كان يناسب تماماً طبقة وسطى "تقدمية" كما كانت تطلق على نفسها فى مواجهة البرجوازية

الكاثوليكية وكذلك أيضاً ضد الطبقة العاملة الثورية التى كانت تدين مثل هذا التسامح المعتدل باسم مشروع مضاد لصالح المجتمع ،! إن الحداثة تقطع ترابط ووحدة السماء والارض. وهو ما يزيل فتنة العالم ويلغى السحر ويحطم النظرة العقلانية الكاملة للكون ويقضى على مملكة العقل الموضوعى. سواء قنعنا بمملكة العقلانية الأداتية أم لا ، لم يعد يمكننا العودة إلى فكرة العالم الذى تحكمه قوانين العقل والتى يكشفها العلم. إن الاله الذى تقضى عليه الحداثة هو إله خالق لعالم معقول مثله مثل إله رجال الدين وطقوسهم. وسواء قبلنا الثنائية الكانطية وتفسير فيبر لها أم لا ، لم يعد يمكننا الإيمان بنظام للعالم ، وبالوحدة الشاملة لظواهر الطبيعة التى يكون السلوك الانسانى أحد مظاهرها.

ويرفض كبار المفكرين العقلانيين هذا التصور الشامل لازالة السحر عن العالم. إن ما يسحرهم حتى الآن ليست ذكرى الحكايات عن غابة بورسلياند ، ولكن فكرة اللوغوس التى انتقلت إليهم عبر قرون من الفكر اليونانى المسيحى. ولم يصل هذا الحنين إلى العقل الموضوعى إلا ذروته إلا لدى هوركهايمر. المنفى وتدمير الهتلرية للثقافة الألمانية والقضاء على اليهود الأوربيين الذين ارتبط جزء كبير منهم ، وأكثر من أى مجموعة بشرية أخرى ، بكونية العقل ، كلها أسباب تفسر بسهولة شعور هوركهايمر بأن أفول العقل الموضوعى لا يمكن أن يؤدى إلا إلى البربرية النازية عبر أزمات مجتمع برجوازى فاقد الاتجاه. وفى أغلب الأحيان قامت الماركسية بإحياء وضعية تجعل من نفسها وريثة مفكرى اليونان الكبار وقدمت لبعض المثقفين القلقين صورة ثابتة ومنسجمة للنظام العقلى للعالم. وكانت مدرسة فرانكفورت هى المكان الافضل لهذا الخليط من الحنين لنظام العالم والنقد الإجتماعى جامعاً بين التقدمية السياسية والتقليدية الثقافية.

هاتان المرحلتان لأزمة الحداثة : نفاد الحركة المبدأية فى التحرر وفقدان المعنى فى ثقافة تشعر أنها حبيسة فى التكنيك والفعل الاداتى ، قد أدتا إلى مرحلة ثالثة أكثر

جذرية لأنها لا تنتقد إيقاع الحداثة ولكن تنتقد أهدافها نفسها. فقد لاحظنا بوضوح منذ الفصل الاول لهذا الكتاب ان إختفاء الاسس غير الإجتماعية للأخلاق قد أدى لإنتصار الأخلاق الإجتماعية. فليكن كل منا مواطن صالح وعامل صالح وأب صالح أو إبنة صالحة. وفكرة الحق لا تنفصل عن فكرة الواجب، رغم أن المشرعين قد قرروا عدم الحديث عن الواجبات فى إعلان حقوق الانسان والمواطن. ولكن هذا المجتمع الذى ينبغى أن يخدمه كل شخص أليس هو الإرادة العامة التى يتحدث عنها روسو والتى ينبغى أن يرتبط بها المشرعين أى الدولة؟ كيف لنا أن، لا نعتقد أن كل شئ مختلف عن أجزائه ويميل للسيطرة عليها؟ وكيف لنا ألا نرى أن المجتمع، وفى المحل الأول منه الدولة، يفرض منطق الواحد على حياة إجتماعية هى عبارة عن شبكة من العلاقات الاجتماعية وبالتالى هى مجال للتعددية؟ من مازال يؤمن بتطابق مصلحة الدولة ومصلحة الافراد وباتحاد الانسان والمواطن فى الماهية؟ وإلى الفصل بين الكنيسة والدولة ينبغى إضافة فصل أكثر أهمية وأكثر جذرية وهو الفصل بين المجتمع والدولة وهو ما يعنى إستبعاد فكرة المجتمع نفسها كنظام أو كجسد إجتماعى وتأكيد التعارض بين فكرة المجتمع وواقع الحياة الإجتماعية المفتوحة والمتغيرة والمتعددة. يجد الفكر الإجتماعى، عندما يمر بهذه الانتقادات الثلاثة للحداثة، نفسه فى نقطة البدأ. وقد دأبت الدفعة التحررية للحداثة أن تعارض الإرادات التى تنتجها القواعد والقوانين بالبداهة الحقيقية غير الشخصية أى بحقيقة العلم وأيضاً بحقيقة النجاح الاقتصادى والفاعلية التكنيكية. جذبت روح الحداثة، ضد الانبياء والغزاة، من يتعاملون بحذر مع الانظمة ويريدون اكتشاف آفاق جديدة لم تكتشف بدلا من بناء عالم جديد ويريدون العيش فى عالم يتسم بالبحث أكثر مما يتسم بالتيقن أى يتسم بالحرية والتسامح اكثر من إتسامه بالنظام والمبادئ. ولكن ها هى الحداثة تبدو كأداة للسيطرة وللاندماج والقهر، وقد أدان فوكو وآخرون نزوع المجتمعات الحديثة إلى توسيع مجال فرض الاخلاق. لا يتعلق الأمر البتة بعدم إطاعة أوامر الدركى ولكن بالايمان بها، وضبط المشاعر والرغبات وفقاً لقواعد النجاح الإجتماعى وقواعد الصحة الإجتماعية المصاغة غالبا باسم العلم. إذا كانت

الحداثة تعبر عن نفسها بواسطة قدرة كبرى لتأثير المجتمع على ذاته، ألا يعنى ذلك أنها مزودة بالسلطة اكثر من كونها تحقيقاً للعقلانية. وانها تعبيرعن قيود اكثر من كونها تحريراً؟ يشعر الفكر الإجتماعى من الآن فصاعداً أنه سجين حداثة يخشاها. وتسعى بعض إتجاهات الفكر إلى تغيير تعريفها: وأخرى ترفضها قلباً وقالباً وتجهد نفسها فى محاولة لإيقاف التاريخ، أو على الأقل تحاول أعطاء الأولوية للتوازن على التقدم، وتغرق بعض الاتجاهات فى الحداثة المتطرفة،التى من فرط تسارعها تنزع، فيما يعتقدون، إلى إلغاء نفسها. ولكن تبقى هذه الردود هامشيه نسبياً. ويقود نقد هذه الحداثة إلى تفجير هذه الفكرة بصورة أكيدة بدلاً من السعى إلى إحلال فكرة أخرى محلها.

هذا التفكك هو ما ينبغى وصفه إذا صحت هذه الفرضية، بما أن مجال فعلنا الاجتماعى والثقافى ينبغى فهمه على أنه مجموع الشذرات المفككة للحداثة. والثقافة التى يمكن أن نسميها ما بعد حداثية، إذا كانت هذه الكلمة تستخدم اليوم لتسمية عدد محدود من الأفكار، ليس لها مبدأ مركزى يمكن الكشف عنه، إنها تجمع اتجاهات مختلفة ويبدو انها تهيم فى كل واد. ما هو المشترك بين المظاهر المتنوعة للثقافة والمجتمع اللذين يتطوران منذ منتصف القرن التاسع عشر؟ هل هناك موضوع مركزى فى أعمال ونتائج اكبر معارضى الحداثة، أولئك الذين سيطر عملهم، مع فكر ماركس، على أكثر من قرن من الحياة الثقافية: وهم نيتشه وفرويد؟. مع الأسف خلف لعبة المرايا الثقافية kalidoscope هذه يمكن أكتشاف وحدة لمسار تفكك الحداثة، ولنبدأ بوصف هذا الانفجار.

شذرات أربع

١ـ رد الفعل المعادى للحداثة الاكثر عمقا هو الذى يقاوم بكل شدة إرادية السلطات التحديثية. فى بداية الحداثة، كما رأينا، كانت هناك النزعة الروحية المسيحية وإنحيازها لنظرية الحق الطبيعى، تلك النظرية التى شكلت العائق الأساسى فى وجه السلطة السياسية. ولكن إذا كان الله غائبا فلمن يتم التوجه ضد غزو السلطة

الإجتماعية، إن لم يكن إلى الشيطان؟ الانسان، الذى خلقه الله، ولكنه يحمل فى تكوينه حرية الخالق، قد حل محله الكائن ذو الرغبة. فالأنا ليس إلا غلافاً للعقل الباطن، للجنس، الذى يسعى لأن يجدد طاقته الحيوية بتخطيه للعوائق التى وضعتها الاعراف الإجتماعية وممثلى الاخلاق. والانثروبولوجيا الجديدة حداثية لأنها تدفع بالنضال ضد الدين وتحديداً المسيحية إلى حده الاقصى، وهو الموضوع الرئيسى فى كتابات نيتشه وفرويد، ولكنها فى نفس الوقت معادية للحداثة بإعتبارها تستبعد الوجود التاريخى للانسان لصالح طبيعته الانثروبولوجية ، وهو النضال الأبدى بين الرغبة والقانون.

ظهرت الحياة الخاصة، بالأخص فى بريطانيا العظمى وفرنسا فى نهاية القرن الثامن عشر خارج الحياة الدينية والتى كانت قد تمكنت داخلها من الحصول على استقلالها عبر الإصلاحات الدينية البروتستانتية والكاثوليكية، بفضل الاهمية المعطاة للتقوى والاعتراف. ثم سرعان ما صارت علمانية؛ وتحول الاعتراف بالخطيئة إلى استشارة سيكولوجية، ثم بعد ذلك إلى تحليل نفسى. وفقد الأنا السيطرة على الحياة النفسية. إن ما يدمر تماماً فكرة العقلانية عن الوعى، هو الاعتراف بما أسماه نيتشه الهو تلك الكلمة التى انتقلت إلى فرويد عبر جرودك Groddeck وأكد فرويد نفسه هذه الاستدانة.

٢ـ لا يمكن أن نختزل إقتصاد الإستهلاك إلى أنثروبولوجيا الرغبة لأنه مرتبط أرتباطاً وثيقاً بالترشيد الصناعى. لقد حاز جان فوراستيى Jean Fourastie وكولان كلارك Colin Clark الشهرة بقياسهما التطورات الاخيرة المتسارعة للانتاجية التى لم يعيرها إقتصاديو القرن التاسع عشر الإهتمام الذى تستحقه. فمنذ نهاية القرن التاسع عشر إنقلبت مجتمعاتنا من التوازنات المستقرة أو الدورات الطويلة المدى إلى النمو. وتصبح صورة الإقلاع (take-off) تعبيراً مجازياً مناسباً عن هذا التحول. فبينما وطوال قرن من الثورة الصناعية، لم يتغير الاستهلاك ونمط الحياة بشكل عميق فى البلاد التى فى طريق التصنيع، من نهاية القرن التاسع عشر إلى نهاية القرن العشرين، ورغم

الازمات والحرب انقلب حال الاستهلاك وفى نفس الوقت تقلص الحيز الذى يشغله العمل فى الحياة تدريجياً بفضل تخفيض فترة العمل السنوى وإطالة سنوات الدراسة ووضع سن للتقاعد. الاقتصاد الحديث فى طور التكوين protomodern الذى كان إقتصاداً للانتاج قد ساده الروح العلمى والتكنيكى، والإقتصاد الذى يحدده الانتاج والاستهلاك الضخم يسوده السوق والتسويق. تغير هائل بعد الحرب العالمية الثانية صار يرمز له بإنتصار الفريد سلوان Alfred Sloane وشركة جنرال موتورز، اللذين يهتمان بطلبات الزبائن، على فورد بطل الترشيد الصناعى والذى نعرف عبارته الساخرة: "يمكن للزبون أن يختار لون سيارته على شرط ان تكون سوداء". لا يمكن للعقلانية من الآن فصاعداً إلا ان تكون أداتية بما أنها مسخرة لخدمة طلب يعكس البحث عن رموز تعبر عن المكانة الإجتماعية أو الرغبة فى الاغواء أو الولع بالغريب، كما يعكس البحث عن أجهزة تحل محل العمل أو تسمح بالانتقال السريع أو أغذية مضمونة الجودة وسريعة التحضير.

٣ ـ فى مجال الانتاج تحتل فكرة التنظيم المكان الاكبر. وإذا كان نجوم الرأسمالية فى القرن التاسع عشر هم أصحاب البنوك وخصوصاً عائلة بريير Pereire، فقد فرض المنظمون ورؤساء الشركات أنفسهم فى نهاية القرن، فى الولايات المتحدة فى البداية. وكانت سنوات 1920. فى ألمانيا أساساً هى سنوات الترشيد والنقابات، وتكيفت النقابات فى الولايات المتحدة وفرنسا والمانيا، على هذه الموضوعات الجديدة : الانتاجية والتايلورية. وأحتلت المؤسسة الانتاجية، كمركز لصناعة القرار اليوم، نفس المكان الذى كانت تحتله من قبل الراسمالية كمركز لتعبئة المصادر المالية والبشرية. وانتقلت الصراعات الإجتماعية إلى داخل المؤسسة الانتاجية لدرجة إتخاذ إحتلال المؤسسة كسلاح فى الصراعات كما حدث فى الولايات المتحدة وفى فرنسا من زمن الجبهة الشعبية. ويبدو فى نهاية القرن العشرين أننا قد عدنا لمملكة رأس المال المالى، ولكن بعض المراقبين مثل ليستر ثورو Lester Thurow وميشيل ألبرت Albert Michel يندون، عن حق، بخطأ من ينسون الدور المركزى للمؤسسة الانتاجية.

٤ ـ تختلط الصراعات الإجتماعية غالباً بالصراعات القومية. فهذه الصراعات القومية تزعم أيضاً أنها تحديثية، مثل الاتحاد الجمركى (Zollverein) الذى خلق سوقاً مشتركة للدول الألمانية وأعد التطور الاقتصادى مع الوحدة السياسية لألمانيا التى تحققت عام 1871. وبالاضافة إلى ذلك أعادت الحياة إلى فكرة الهوية الثقافية. إن الدفاع عن اللغات القومية أساسى فى حركة القوميات والتى ظهر إنتصارها فيما بعد فى بعث اللغة العبرية فى دولة إسرائيل الجديدة. كل قومية تسعى لتحديد وتوسيع اراضيها، وتخلق لنفسها رموزاً للهوية الجماعية وتتسلح وتكون لنفسها ذاكرة جمعية. هذه الحركة تتسم بالعمومية : حتى بريطانيا العظمى وفرنسا اللتان كانتا تتحدان طوعاً بما هو كونى فى الحداثة الاقتصادية والمؤسساتية والسياسية، قامتا فى هذه الفترة بتدعيم الوعى بهويتهم القومية.

إنفصلت الامة عن العقل وحاز الاستقلال الاولوية على التحديث. ولكن هذا الهدفان ظلا متحدين فى ألمانيا وأيطاليا واليابان فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، هدف الاستقلال الوطنى أصبحت له السيادة فى جزء كبير من العالم فى القرن العشرين، لدرجة أنه تحالف بسهولة مع الاصولية الشعبية أكثر من ليبرالية البرجوازيات الجديدة أوحتى مع إرادية أجهزة الدولة.

الوحدة الخفية

هذا العرض السريع للقوى الاساسية التى سيطرت على المسرح الإجتماعى والثقافى خلال القرن الماضى : الجنس والاستهلاك السلعى، والمؤسسة الإنتاجية والأمة ليس إلا مجرد حصر أولى، يوجه انتباهنا إلى التنوع الظاهر فى هذا المسرح الذى لم يعد يمكن أن يسمى مجتمعاً. ألم يكن لدينا إنطباع بأننا نحيا فى عالم ممزق أو فى اللا مجتمع بما أن الشخصية والثقافة والاقتصاد والسياسة تبدو أن كل منها تذهب فى اتجاه مخالف يبعدها عن الأخرى. فلنحاول أولاً أن نضع شئ من النظام فى هذا الاضطراب الظاهر، قبل أن نستكشف بالتتابع هذه المجالات الأربع، لا لكى نرسم

صورة لمجتمع جديد ولكن على العكس لكى نظهر أن كل هذه القوى الاجتماعية أو الثقافية تنتج عن تفكك الحداثة الكلاسيكية.

كيف نحدد وضع كل منها بالنسة للأخرى فالجنس والاستهلاك السلعى والمؤسسة الانتاجية يعتبرون المكان الاساسى للصراعات الاجتماعية والامة أو القومية؟ إن ما يبدو واضحاً للعيان هو انفصال نظام التغير عن نظام الوجود وكانا مرتبطين من قبل فى فكرة الحداثة التى كانت تعنى العقلانية والفردية فى وقت واحد. وتتزايد المسافة بين التغيرات المستمرة للانتاج والاستهلاك وبين الاعتراف بشخصية فردية، تلك الشخصية التى تجمع بين الجنس والهوية الثقافية الجمعية. وبدلاً من أن يزول الواقع الإجتماعى والثقافى شيئا فشيئا أمام شفافية الفكر العقلى، قام هذا الواقع بغزو مجال الحداثة من جانبيه. ولا نرى أى مبدأ قادر على توحيد القوى المتنوعة التى ما فتئت تشغل عالم الحداثة المتحطم. والقرن الطويل الممتد من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين وحتى إلى ما بعد ذلك، هو قرن تحطم العالم العقلانى. ولم يتم ذلك عن طريق تغييره بمبدأ آخر يقوم بعملية التوحيد ولا بنموذج أكثر إتقانا.

ونرى ببساطة فى المستوى الثانى أن الأمر الشخصى ينفصل عن الامر الجماعى. فمن جانب يوجد الجنس والاستهلاك السلعى وفى الجانب الآخر توجد المؤسسة الانتاجية والأمة.

وتتماسك هذه الثنائيات بسهولة. فبعد الأمل فى تحديث منسجم وفى إنتصار أنوار العقل وقوانين الطبيعة التى تقضى على أوهام الوعى وأكاذيب الايديولوجيات ولا عقلانية التراث وعلى الامتيازات، جاء الاعتراف المفاجئ بالقوى التى يغير تنوعها المجال الإجتماعى والثقافى. لقد أستبدلت فكرة الفعل التحديثى بفكرة الحداثة ؛ فالفعل التحديثى يعبئ قوى غير حداثية؛ إنه يحرر الفرد ويحرر المجتمع الذى مازال حبيس القوانين غير الشخصية للعقل بعد أن كان حبيس القانون الإلهى .

	تغيير	وجود
فــردى	استهلاك	جنس
جمــاعى	مؤسسة أنتاجية	أمة

ليس للمجال الثقافى والاجتماعى الذى نحيا فيه منذ القرن التاسع عشر أية وحدة. ولا يشكل مرحلة جديدة فى الحداثة، بل يمثل تفككها. فلم يحدث من قبل أن افتقدت حضارة مثل حضارتنا هذه إلى مبدأ مركزى، بإعتبار أن أياً من الأديان الكبرى لا يمارس أى تأثير حاسم فى هذه الثقافة العلمانية التى يكون فيها الفصل بين الكنيسة والدولة مبدأ جوهرى. ولكن، فى نفس الوقت، لم يكن الحنين إلى الماضى أو إلى النظام المفقود ضعيفاً مثل هذه الأيام. أن عرضنا السريع لشذرات الحداثة المبعثرة قد أثبت أن كل شذرة تحمل محفوراً فى داخلها علامة الحداثة الإرادية. وهذا واضح من جانب العناصر التى تحدد المجتمع الجديد للانتاج والاستهلاك: وظاهر فى جانب النزعات القومية. ولكنه أكثر غموضا فى جانب مفكرى العقل الباطن الكبار مثل نيتشه وفرويد وهما من أعداء الحداثة اللدودين ولكنهما بقيا عقلانيين يعتقدان فى إمكانية تحرير الانسان من القيود التى خلقتها الثقافة الأخلاقية.

ولهذا لا أرى تسمية تصلح أن تطلق على هذا المجموع التاريخى سوى "ما بعد الحداثة". هذا التعريف الذى يبدو مفارقاً يمكنه أن يخفف من التفاؤل المتعجل ويُذكّر بأن هذا القرن المسمى بقرن التقدم قد نُظر اليه، فى أوروبا على الأقل، على أنه قرن الأزمة وفى كثير من الأحيان قرن الإنحطاط أو الكارثة. ألم يرافق الدفعة الكبرى للتصنيع الغربى وعلى الأخص فى ألمانيا وفيينا فى نهاية القرن التاسع عشر حركة ثقافية واسعة لنقد الحداثة؟ ثم بعد ذلك بنصف قرن، عندما جاءت الفترة التى يسميها جان فوراستيى "الثلاثين المجيدة" ألم يسودها فى فرنسا الفكر المعادى للحداثة والمتشائم جداً لأتباع نيتشه، وعلى رأسهم ميشيل فوكو Michel Foucault ، بعد أن

تأثر هذا الفكر بالنقد الجذرى لجان بول سارتر؟ من المستحيل أن نجد فى فرنسا مثقفاً واحداً ذا شأن يكون قد تغنى بالحداثة، وحتى ريمون آرون Raymond Aron نفسه، وهو أقرب من يلعب هذا الدور، قد أقر دائماً بأولوية مشاكل الحرب والسلام على مشاكل الانتاج والتوزيع. ولأنه كان مفكراً سياسياً أكثر منه عالم إقتصاد، لم يستطع أن ينأى بنفسه عن التشاؤم السائد الذى كان يبرر فى نظره الحرب الباردة وتزايد الأنظمة الشمولية. أن تصورنا لهذا القرن بشكل يشعر بالرضى يتناقض بشكل صريح مع التصور الذى بلوره المفكرون والكتاب ذوى الشأن، من توماس مان إلى سارتر. فصم العرى هذا بين التصرفات والمعنى وبين الاقتصاد والثقافة يحدد على أفضل وجه أزمة الحداثة. فى أثناء القرن التاسع عشر، قرن الحداثة المنتصرة عشنا وتأملنا نموذج المجتمع القومى والطبقى من الداخل. وانتهينا من ذلك لنبرز التعبير الملموس للحداثة. وأكدنا، طبقا لصيغ متنوعة حسب البلاد، على أن الإقتصاد والمجتمع والوجود القومى ترتبط فيما بينها كأصابع اليد الواحدة، وأن التعبير، والخبرة الجماعية كانت تتسم بالوحدة الاساسية وكنا نسميها طوعاً "المجتمع". ويبين لنا، تالكوت بارسونز Talcott Parsons أفضل من أى شخص آخر، كيف أن السياسة والإقتصاد والتربية والعدالة تشكل الوظائف الرئيسية الاربع للجسم الإجتماعى. كانت الحداثة تتحدد بمظاهر عدة مثل زيادة التبادلات، وتنمية الانتاج، والاشتراك الواسع فى الحياة السياسية وتكون الامم والدول القومية. يمنح الفرنسيون لإرتباط هذه المظاهر وتواجدها معاً قوة البداهة، فى حين أن الولايات المتحدة تعطى لهذا الارتباط شكلاً طوعياً وبالتالى قانونياً، ولدى الألمان يتخذ مضموناً ذا طابع نبوى وثقافى.

بعد قرن من الزمان، يشدد أغلب المثقفين، من اليمين إلى اليسار، على ما يسميه دانيال بل Daniel Bell "التناقضات الثقافية للرأسمالية"، وعلى التعارض المتزايد للقواعد التى تدير الانتاج والاستهلاك والسياسة. ما زالت فرنسا تعتقد، فى نهاية القرن العشرين، فى صورتها كأمة جمهورية وكونية وتحديثية، تلك الصورة التى ما يزال بعض المثقفين والسياسيين، الذى لا يجدون أذاناً صاغية، يتمسكون بها؟ وما نسميه بأزمة

التعليم، ألا يعنى، قبل كل شئ، الاعتراف بهذه التناقضات الثقافية وتفكك نظام القيم والقواعد التى كان من المفترض أن تنقلها المدرسة والاسرة وكل هيئات تشكيل المجتمع إلى الأعضاء الجدد فى المجتمع؟ والوعى القومى الذى كان هو الوجه الآخر للتحرر الثورى يتعارض معه اليوم، وكان القرن العشرين على حق عندما ربط بين القومية ومعاداة التقدم، عسى ذلك يمكننا من فهم آخر من تبقى من اليعاقبة اليعاقة إلى لبين عندنا. إن الأستهلاك الضخم هو بلاشك أحد المحركات الرئيسية للنمو الإقتصادى، ولكن من يستطيع أن يقول أن آثاره إيجابية على طول الخط، وفى الوقت الذى تتزايد فيه تحذيرات أنصار البيئة، ومن يجرؤ على التغنى بالترشيد كما فعل تايلور منذ مائة عام؟ كل شذرة من الشذرات المنفرطة تحمل فى داخلها علامة الحداثة وعلامة أزمتها معاً. وكل شئ فى ثقافتنا وفى مجتمعنا يتسم بهذا الإلتباس. كل شئ حديث ومعادى للحديث، لدرجة أننا لا نبالغ لو قلنا أن العلامة الأكيدة للحداثة هى رسالة العداء للحداثة التى تبثها الحداثة والتى تتسم بالنقد الذاتى والتدمير الذاتى، وهى طبقاً لعنوان بودلير «جلاد نفسه heautontimoroumenos» وكان هو أول من أطلق موضوع الحداثة مع تيوفييل جوتييه. الحداثة، بالنسبه إليه، هى حضور الأبدى فى الآنى والمؤقت. هى الجمال الموجود فى الموضة التى تتغير فى كل فصل من الفصول. وهو تحديد يحمل فى داخله الشعور بأن الأبدى سينتهى بالتحلل فيما هو آنى، كما يحل الحب فى الرغبة، وذلك حتى لا يمكن ادراك الأبدية إلا فى الوعى بغيابها وفى قلعة الموت.

الصورة التى شرعنا فى رسمها ينبغى لها أن تكتمل. والنموذج الشامل للحداثة ذى الابعاد الثقافية والاقتصادية والسياسية عندما تتفكك فى الجنس والاستهلاك والمؤسسة الأنتاجية والأمة – يختزل العقلانية إلى كونها من البواقى: العقلانية الآداتية التكنيك باعتبارهما بحثاً عن الوسائل الفعالة للوصول لأهداف تفلت بذاتها من معايير الحداثة لأنها تنبع من قيم إقتصادية وثقافية، أى من إختيارات تمت بناء على معايير بعيدة عن أى سند من العقلانية. فالتقنية توضع فى خدمة التضامن الإجتماعى وفى نفس الوقت فى خدمة القمع والبوليس والانتاج الضخم ، وأيضا فى خدمة العدوان العسكرى والدعاية والإعلان، بصرف النظر عن مضمون الرسائل التى يتم ارسالها. وهذه التقنية لاتناقش لأنه واضح بالنسبة للأغلبية أنها لا تفرض أى إختبار يتعلق بغايات الفعل.

ومع ذلك استنكر العديد من المثقفين، إستكمالاً لموقف فيبر، سيطرة الأداتية وعبادة التكنيك والفعالية. هذه الانتقادات تقوم على الوعى بإنحطاط العقل الموضوعى، وعلى إنهيار الرؤية العقلانية للعالم، سواء أمرنا بها إله عاقل يضمن لعقلنا القدرة على فهم قوانين العالم أم لا. ولكن هذه الانتقادات تفتقد لأى أساس عندما تسعى لأن تعطى لنفسها مضمونا إجتماعياً وسياسياً. وعلى نفس الدرجة من الضعف والهشاشة كان استنكار التكنوقراطيين. وكأن سيطرة العقلانية التكنيكية كبيرة لدرجة أنها أصبحت تنوب عن كل غائية.

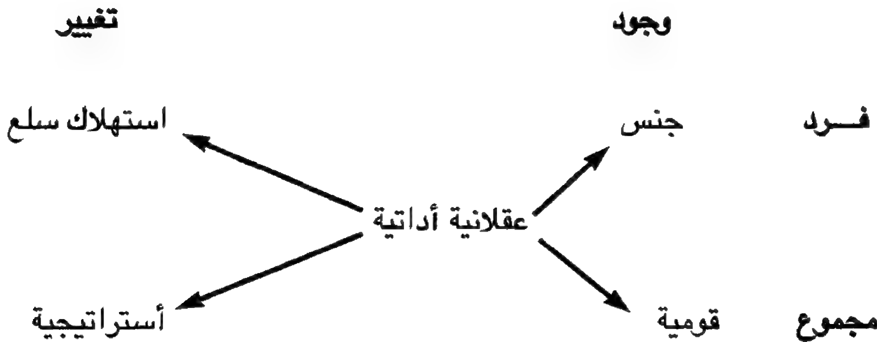
من السهل جداً شجب الحضور الكاسح للتكنيكيين، ومن الخطير الأعتقاد بأنهم يديرون عالماً يكون الحكام فيه مهندسين للنفوس وللمجتمع. إن عالم التكنيك وعالم الوسائل يبقى ملحقاً بعالم الغايات الشخصية أو الجماعية لدرجة أن الصلة قد انقطعت بين العقل الموضوعى والعقل الذاتى ؛ ولم يعد التكنيك لا مسخراً فقط لرؤية عقلانية للعالم ولأوامر إله فيلسوف أو رياضى.

إن شجب التكنيك هو شكل خاص من الحنين للوجود . إنه يغذى كل الايديولوجيات التى تريد أن تعزى لواحدة من الشذرات المنفرطة للحداثة دور المبدأ المركزى للعالم الحديث. فبالنسبة لإحدى هذه الايديولوجيات يكون كل شئ قومياً ، وينبغى خلق تجمعات مقفلة على ذاتها ترفض أى عدوان أجنبى؛ وبالنسبة للثانية يكون الأمر على العكس تماماً، فالتقاليد والدفاعات القومية ينبغى إزاحتها لتسهيل عمليات المؤسسات الانتاجية العابرة للقوميات التى تنشأ فى كل مكان تكنيكها ومنتجاتها؛ وتنادى أخرى بأن يحل السوق محل أى مبدأ للتنظيم الإجتماعى؛ وترى الأخيرة أنه ينبغى أن نلقى بأنفسنا فى لذة جنسية شاملة قادرة وحدها على أن تجمع البشر فى عبادة ديونيزية ينشرها التليفزيون وشرائط الفيديو.

في مواجهة هذه الفوضى الثقافية المترتبة على انفراط الحداثة يمكننا أن نتسائل عن إمكانية إعادة بناء عالم ثقافي متماسك. وسأحاول أن أقوم بذلك، والجزأين الأولين في هذا الكتاب ليسا إلا اعمالاً تمهيدية لهذه المحاولة. ويمكن ايضاً إعلان التحيز والقبول بالتعددية الأساسية للخبرات والقيم، والاقتصار على تنظيم مجتمع مبنى على التسامح والتعددية والبحث عن الأصالة. إن الاستناد إلى العقلانية الآداتية، مهما كان ضعيفاً، يلعب دوراً رئيسياً في منع كل واحدة من شذرات الحداثة المنفرطة من قطع روابط الإعتماد المتبادل بينها وبين الأخريات ويمنعها من الاعتقاد بأنها مختلفة تماماً عن الأخريات، وأنها ذات سيادة وبالتالي عليها أن تقوم بحرب مقدسة ضد الاخريات.

تقوم العقلانية الأداتية بالحد من مزاعم السيطرة لكل من هذه الإتجاهات الثقافية وتمنعها بذلك من أن تتحول إلى قوى إجتماعية باحثة عن الهيمنة السياسية. يوجد في أحسن الأحوال فراغ في القيم في المجتمع ما بعد - الحديث، في مجتمع الأمس وأكثر منه في مجتمع اليوم، ويؤمن فراغ القيم هذا استقلال العقلانية الأداتية ويسمح بحماية فراغ السلطة في مركزالمجتمع والذي يجعله كلود لوفور، عن حق، الاساس الاول للديمقراطية.

يمكننا أن يتخذ إنفراط الحداثة الشكل التالي:



فلنذكر بأن هذا الشكل ينبغي أن يُقرأ بطريقتين تكمل كل منهما الأخرى. إنه يصف إنفراط الحداثة وبالتالي يبين قائمة القوى التي تميل إلى أن تصير معادية للحداثة، كما تقول باستمرار وبقوة كل اشكال الفكر النقدي أياً كانت توجهاتها: في الجنس كما في الاستهلاك هناك إستنفاد وتدمير؛ وفي سياسة المؤسسات الانتاجية ينحوا الربح والقوة إلى سحق وظيفة الانتاج؛ والقوميات، ككل نزاعات الاختلاف والتميز ، في داخلها الحرب. وكل عنصر من هذه العناصر، كما قلت، يحمل أيضاً في داخله مطالبة بالحداثة؛ فاستقلال الأمة هو شرط التنمية الاقتصادية؛ والجنس يعارض القواعد التي تهدف إلى الاندماج الاجتماعي وإلى اعادة الانتاج الثقافي. والاستهلاك يصون انتاج المؤسسات الكبرى ويسمح بإشباع الطلب الذي يزداد تنوعاً كل يوم. تنطوي هذه الوظيفة التحديثية كل مرة على تحالف مع العقلانية الأداتية. في حين أن الهجمات ضد التكنيك ترتبط بتوجهات معادية للحداثة وأصولية نابعة من كل واحدة من شذرات الحداثة المنفرطة.

ولكن هذا التاكيد لا يمكن أن ينوب عن البحث عن مبدأ ثقافي مركزي يسمح بإعادة بناء مجال ثقافي مندمج، ولكن يعين حداً لا يمكن تجاوزه بأي حال: إذا لم يكن الترشيد هو المبدأ الذي تقوم عليه ثقافة مندمجة فإنه لا يمكن قيام وحدة لهذه الثقافة ضد الفكر والفعل العقليين. تؤدي العقلانية إلى إنفراط شديد، وإلى انفصال كامل للعناصر التي كانت مندمجة قديما في نموذج العقلانية الموضوعية. ولهذا السبب كان شجب التكنيك خطيراً وغذى الافكار الشمولية أكثر مما غذى الافكار الليبرالية والفوضوية.

يمكن أن نشجب سيطرة الربح أو السياسات العدوانية أو تدمير البيئة أو تحويل الجنس إلى سلعة. ويمكن في كل مرة قيام حوار وتبادل للحجج. ولكن شجب التكنيك لا يجد تبريراً خصوصاً وأنه لم ينجح ابداً في اثبات أن الوسائل قد حلت محل الغايات في المجتمع الحديث. وقد دافع بعض المهندسين، ولا سيما في أوقات الأزمة، عن التكنوقراطية، ضد الرأسمالية وأيضاً ضد التقاليد الثقافية والإجتماعية التي تعتبر عقبات في وجه النمو. وهذا الفكر الذي وصل إلى ذروته في الولايات المتحدة ومع

ثورشتاين فيبلن ، يستطيع ان يسود لأن المجتمع ليس مجرد ماكينة والدولة ليست مجرد بيروقراطية. إن ضعف مجتمعاتنا ينتج عن إختفاء الغايات التى دمرها المنطق الداخلى للوسائل التكنيكية، ولكن على العكس نتج عن تفكك النموذج العقلانى، الذى دمرته الحداثة نفسها، وبالتالى دمره التطور المنفصل لمنطق الفعل والذى لم يعد يستند على العقلانية: البحث عن اللذة، عن المكانة الإجتماعية، عن الربح أو عن القوة.

الفصل الثانى
تدميرالأنا

ماركس ، مرة ثانية

قد يثير الدهشة وجود ماركس فى بداية هذا النقد الثقافى للحداثة نظراً لأننى كنت قد وضعته طبقاً للعرف فى الصف الأول من مفكرى الحداثة، فلقد سيطر على فكر ماركس رغبته فى أن يقلب فكر هيجل لكى ينتمى إلى مجال ثقافى مختلف عن خصمه ومعلمه. ولكن عملية القلب هذه شكلت قطيعة مثالية مع فلسفات التاريخ. فلم يعد التقدم منظوراً إليه بإعتباره إنتصار للعقل أو تحقيق الروح المطلق ولكن تحرير لطاقة ولحاجات طبيعية تقف فى وجهها أبنية مؤسساتية وأيديولوجية. والفصل بين الروحى والزمنى الذى حاولت المثالية التخلص منه قد عاد بقوة فى شكل متطرف لدرجة يتجاوز معها مجال المؤسسات والساحة السياسية نفسها: فمن جانب توجد الحاجات ومن الجانب الآخر يوجد الربح، وبين الأثنين لم يعد الأمر مجرد صراع يمكن حله بالتراضى : هو تناقض لايمكن تجاوزه إلا باللقاء الحاسم بين التمرد التحررى ونمو القوى المنتجة، وبين جماعية الانتاج والاشتراكية، حتى نصل فى النهاية إلى رد المجتمع إلى الطبيعة وإلى إزاحة العقبات التى خلقها الوعى. تعتبر فكرة الذات بالنسبة لماركس أيضاً هى خصمه الفكرى الأساسى. وبين الحاجات والارباح المتواجهة، يرى ماركس أن كل ما يأخذ صورة المجتمع أو الشخصية، نموذج المجتمع أو النموذج الانسانى، ذاتية فردية أو جماعية كلها ما هى إلا حيلة للبرجوازية. الوعى دائماً وعى زائف. وهو ما يبرر دور المثقفين الثوريين، الذين لا يعتبروا مندوبين للوعى ولكنهم يفكون شفرة قوانين التاريخ، ولهذا يظل ماركس ذا نزعة تاريخية : الحياة الإجتماعية ما هى إلا الصراع بين القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية، بين قوى الانتاج والعلاقات الاجتماعية للانتاج.

وربما لأن كتابات ماركس كانت فى لحظة الذروة فى عملية البلترة، لم تفسح أى مجال للذات العاملة. فالاستغلال هو أن يدفع الرأسماليون أجراً للعمل المنتج يعادل السعر الادنى الضرورى لإعادة إنتاج قوة العمل، والضرورى لبقاء العامل على قيد الحياة. وهو ما يجعلنا أسرى منطق اقتصادى محكم، لا يمكن للفاعل العمالى الجماعى أى الحركة العمالية أن تتدخل فيه. ويستبعد ماركس الحجة التى تقول بأنه إلى جانب العمال غير المؤهلين ذوى الأجر المنخفض، يوجد أيضاً عمال مؤهلون يحتل بعضهم موقعاً مرتفعاً فى سوق العمل وهم الذين يخلقون الحركة العمالية. هذا النموذج للعامل المؤهل، والذى يبدو لى أنه لا غنى عن وضعه فى قلب كل دراسة عن الحركة العمالية، قد أستبعده كارل ماركس الذى أكد بصورة قاطعة أن العمل المؤهل المعقد ما هو إلا توليفة من العمل البسيط غير المؤهل. هكذا ترتبط الموضوعات الماركسية الكبرى بعضها ببعض : قوانين للنمو التاريخى وحتمية تكنولوجية وإقتصادية؛ تناقض بين التاريخ الطبيعى للبشرية والسيطرة الطبقية؛ نقد الوعى كأحد أثار سيادة البرجوازية؛ غياب الفاعلين الطبقيين؛ وأخيراً وكنتيجة لكل هذه الموضوعات، يأتى الدور المحرك للمثقفين الثوريين المسلحين بعلم التاريخ.

يعتبر ماركس أول مفكر كبير ما بعد حداثى لأنه معادى للنزعة الانسانية، ولأنه يرى التقدم تحرراً للطبيعة وليس تحقيقاً لتصور أسمى عن الإنسان. ومفهومه عن الشمول يتنوع حسب النصوص وحسب مراحل حياته، ولكن هناك وحدة فى أعماله وهى المادية، وهو ما يعنى بالتالى النضال ضد النزعة الذاتية. وهذا هو الإرث السوسيولوجى الذى خلقه ماركس. إن الدعوة للوعى والفعل القصدى، وبصورة أولى، للقيم هى "برجوازية صغيرة" وليس لها أى وظيفة أخرى سوى إخفاء الاستغلال وإخفاء منطقه الاقتصادى المحض. واليوم أيضاً يشعر الماركسيون أنهم أقرب إلى الليبراليين الذين يدافعون عن فردية منهجية متطرفة منهم إلى المصلحين الإجتماعيين ولم يتخلوا أبداً عن إدانتهم للاشتراكيين الديمقراطيين.

ما هو جوهرى فى هذا الفكر وفى نضاله ضد الاشتراكية الطوباوية أو ضد الهيجليين اليساريين يتمثل فى أنه يستبدل بالتمرد المنطلق باسم الذات الانسانية تحليلاً لتناقضات الرأسمالية ويتمثل فى معارضة هذه الرأسمالية لا بالقيم ولكن بالطاقة الطبيعية لقوى الانتاج - بما فيها العمل الإنسانى - وبضغط الحاجات التى تزدهر بحرية فى المجتمع الشيوعى، ذلك المجتمع الذى يتحدد بالمبدأ القائل لكل حسب حاجاته.

لهذا الفكر قوى سجالية وسياسية لا تضاهى، وتحديداً لأنه يهاجم بلا نفاق النزعة الأخلاقية لدى محبى البشر والمصلحين والطوباويين وخصوصا لأنه يضع مغزى العمل السياسى بين يدى نخبة مضادة من الثوريين. فعندما انتصر المجتمع الفيكتورى فى منتصف القرن التاسع عشر، وعندما كانت روح المؤسسات التى تخدم الرأسمالية المنتصرة قد تحولت بنجاح كبير إلى قناعات أخلاقية وإلى قواعد لتنظيم الحياة الجماعية كان الفكر الماركسى حجراً ملقى فى الماء الآسن، لا يعرف الهدوء.

قد نعتقد أن فظاظة التصنيع الرأسمالى، والقطيعة الكاملة بين الاقتصاد والمجتمع هى التى تفسر السيادة الطويلة للماركسية على دراسة الحركات الإجتماعية وعلى الاصلاحات الديمقراطية فى أوروبا، وعلى الأخص فى البلاد التى وقفت فيها سلطة سياسية مطلقة بنجاح فى وجه التنظيم المستقل للحركة العمالية. لقد سحقت كل من الرأسمالية والدولة فى اتحادهما الفاعلين الإجتماعيين والديمقراطية بصورة عنيفة، لدرجة أن المجتمع الغربى لم يعد يدرك إلا كفاح العمل والانتاج ضد العنف والربح، كما أحال كل إشارة إلى إتجاهات الفعل إلى مملكة الأخلاق والفن.

نيتشـــه

بدا أن المجتمع الصناعى التى تشكل أولاً فى أوروبا ثم بعد ذلك فى أمريكا الشمالية قد أنقسم إلى قسمين بسبب الرأسمالية الفظة : فمن جانب، هناك عالم

المصلحة والفردية، الذى يشبهه شوبنهاور، من الناحية الجمالية، بحانة ملأى بالمخمورين، ومن الناحية الثقافية بمستشفى للمجاذيب، ومن الناحية الأخلاقية بوكر للصوص. ومن الجانب الآخر هناك عالم الرغبة المقطوع الصلة بعالم الحساب. لم يعد للعقل الأداتى المسخر لخدمة الانانية العطشى للتملك أى صلة بقوى الحياة وبالجسد وبالرغبة، تلك القوى التى لا يمكن إدراكها بالتمثيل ولكن بالحدس. هنا تصبح الثنائية الكانطية مأساوية. ويعتقد شوبنهاور أن الانسان بائس لأنه ممزق بين رغبته فى الحياة بصورة كونية وبين الحركة التى تجذبه إلى التفرد. ويرى الحل فى ضرورة الاختيار، التحرر من هذا التفرد، ومن مفهوم ليبرالى للحق يقتصر على أن يقلل من أن تطغى إرادات الآخرين على إراداتى، وهذا التحرر لا يتم لكى يترك الانسان نفسه رهن رغبته ولكن من أجل تخليص هذه الرغبة من نفسها، من التفرد، أى من أجـــل الانسحاب منها والوصول إلى النرفانا وكان شوبنهادر يهتم بالبوذية، كمـــا كـــان ميالاً لطمأنينة quietisme مدام جويون Mme Guyon(*) . إن عدميته التزهدية تحرير لارادة الحياة بفضل الفن والفلسفة وتأمل الموت.

ومنذ بداية القرن التاسع عشر صدر كتاب "العالم كإرادة وكتمثيل" فى عام 1818وفيه إبتعد شوبنهادر عن عالم العقل والعلم والتكنيك، الذى يمثل بالنسبة له عالم الإنانية ونفى الحياة الإجتماعية. إبتعد شوبنهار لا لكى يخلق نظاماً إجتماعياً مستحيلاً ولكن لكى يدعو إلى الحياة وإلى الرغبة، أى إلى ما هو غير شخصى فى الخبرة المعاشة، وليس إلى ما هو واعى وإرادى. ينبغى تدمير الذات وأوهام الوعى كما ينبغى الحذر من أوهام النظام الإجتماعى الذى يقتصر على حماية الشهوات الانانية. كيف لم يرفض الفكر والفعل النقديين أوهام الأنا والفردية والنظام الإجتماعى، وكيف لم يدافع الفكر

(١) مدام جويون (1648-1717) متصوفة فرنسية كانت ترى الكمال فى حب الله وسكينة الروح، اجتمع حولها حلقة من الكاثوليك والبروتستانت، ينشدون الطمأنينة.، قبض عليها واودعت سجن الباستيل ولم تنشر كتاباتها الغزيرة إلا بعد وفاتها.

الأخلاقى والإجتماعى الصارم، من شوبنهادر إلى برجسون عن الحياة ضد التكنيك وعن الاستمرار والحياة الجماعية ضد الانقطاع والفردية؟ لا جدوى من البحث عن الذات فى هذه الحركة الفكرية : فهى على العكس معادية لهذه الفكرة؛ ولكننا نجد فيها على الاقل تدمير الأنا ونقد الاتجاه إلى الفردية اللذين وإن كانا أبعد ما يكون عن بناء الذات إلا أن هذا البناء بدونهما يصير أمراً مستحيلاً.

يعارض نيتشه حل شوبنهادر وإن كان يتبنى نقده للفردية. أنه يضع نفسه فى قلب الحداثة ويطالب بتراث التنوير، ولا سيما فولتير، وذلك رفضاً للمسيحية . لقد إنفصل البشر عن الآلهة ولكن هذه القطيعة ليست نهاية العالم، أنها تمثل تحرراً يفتح مرحلة جديدة وجريمة إغتيال فى آن: تركت القطيعة الإنسان محملاً بعقدة الذنب "الله قد مات"، كما قال نيتشه فى كتابه "المعرفة السعيدة" ويضيف"لقد قتلناه": ويستعيد قائلاً : "الله مات وبقى ميتاً، ونحن الذين قتلناه. كيف ننعم بالسكينة، نحن قتلة القتلة؟ كل ما كان العالم يمتلكه من مقدس ومن جبار حتى هذه اللحظة قد فقد دمه تحت طعنات خناجرنا. من سيمسح هذا الدم من على أيدينا؟ أى مياه رقراقة يمكننا أن تطهرنا تماماً؟ أى حفل للمغفرة وأى ألعاب مقدسة علينا من جديد إختراعها؟ ألا تتجاوزنا عظمة هذا الفعل؟ ألا ينبغى لنا أن نصبح نحن أنفسنا آلهة لكى نكون جديرين بهذا الفعل؟ ولم يحدث أن تم فعل بهذه الضخامة . ولكن من سيولد بعدنا سينتمى، بفضل هذا الفعل ذاته، إلى تاريخ أسمى من أى تاريخ حدث حتى الآن".

إن موت الاله يعين أيضا نهاية الميتافيزيقا، التى تتحدد بإعتبارها البحث عن الصلة،بين الوجود والفكر وعن وحدتهما، هذا البحث الذى استمر من بارمنيدس وأفلاطون إلى ديكارت وسبينوزا.

وفى غمار القرن الذى سادته التاريخية، يضع نيتشه الصيرورة محل الوجود، والفعل محل الجوهر. ويمكن له ان يقول بالبراكسيس مع ماركس. إن قلب القيم

(Umwertung) الذى يعلنه يستبدل بالتكيف مع النظام العقلى للعالم تمجيد الارادة والعاطفة. "لقد قضينا على عالم الحقيقة فما هو العالم الذى بقى لنا؟ عالم المظاهر ربما؟ بالطبع لا ، فقد قضينا على عالم المظاهر مع عالم الحقيقة. الظهيرة لحظة للظل شديدة القصر، ونهاية للخطأ البالغ الدوام: إنها لحظة الذروة للانسانية. هكذا تكلم زارادشت.(من كتاب "افول الأوثان"، فصل : كيف اصبح "عالم الحقيقة" أخيراً مجرد حكاية خرافية رقم ٦).

ليس هناك ما هو أكثر حداثة من هذه الكلمات الموجهة ضد كانط، كلمات يمكن أن ينطق بها أوجست كونت كمفكر يحتقر الميتافيزيقا. ولكن يوجد أكثر من طريق فى هذه الحداثة. والطريق الأكثر إرتياداً هو طريق النفعية التى يسميها نيتشه الفكر الانجليزى والذى يرفضه بمنتهى الصرامة ؛ فلا يمكن أن نعيش أسرى عالم الظواهر. والحضارة الفرنسية جديرة ايضاً بنفس الكراهية التى يحظى بها الفكر الانجليزى. لأن الحياة قد انسحبت منها وأصبحت موضوعات الثقافة تسبح فى الفراغ.

لو أدرنا ظهرنا لهذه الطرق التقليدية للحداثة، يمكننا، كى نقطع الطريق على النفعية ان نعود إلى الحق الطبيعى وإلى الفكر المسيحى جاعلين من فكرة الذات والديمقراطية موضوعاً اساسياً لتأملاتنا. ولكن هذا لم يكن إختيار أى من المفكرين الثلاثة الذين سادوا أزمة الحداثة : ماركس ونيتشه وفرويد. ونيتشه هو أبعدهم عن هذا الاختيار.

قدم نيتشه حجته الأساسية فى كتاب "أصل الأخلاق". يوجد أقوياء وضعفاء وسادة ومسودين وطيور جوارح وحملان. وبينهم علاقات مادية يغيب عنها أى عنصر أخلاقى، وهذه العلاقات هى علاقات الحياة نفسها، علاقات الأنواع بالأفراد. ولكن الضعيف يفسر قوة خصمه على أنها قسوة لكى يفلت من علاقات القوى التى ليست فى صالحه. ويدخل خلف أفعاله إرادة وجوهراً. ومن هنا تتولد فكرة الذات اللاعقلانية والإصطناعية والتى

تشبه فى ذلك فكرة الصاعقة التى يدخلها الجاهلون ليفسروا الشحنات الكهربائية، وتصبح هذه الصاعقة بدورها ذاتاً وتتخذ لنفسها وجه الإله جوبيتر. إن إدخال النية العامة والضمير كتفسير للسلوك هو أداة للدفاع في يد الضعفاء، ويدمر بالتالى نظام الطبيعة ويخلق ماهيات، هى مبادئ جعل منها أوجست كونت أساس الفكر القانونى والميتافيزيقى. ويقول جيل ديلوز Gilles Deleuse تحديداً [P : 44]. "لم يكن الوعى فى يوم من الايام وعياً بالذات ولكنه وعى الأنا بذات هى نفسها غير واعية. الوعي ليس وعى السيد، ولكنه وعى العبد فى علاقته بسيد ليس من خصائصه أن يكون واعياً".

إن ما يهمنا هنا هو القوة التى يرفض بها نيتشه فكرة الذات، وخصوصاً المسيحية، دين الضعفاء، ويرفض من قبلها نزعة سقراط السيكلوجية وتلميذه يوربيدس الذى دمر روح التراجيديا اليونانية. ويكتب نيتشه فى "أصل الأخلاق" (P 104.) : "مثل هذا الإنسان يحتاج للإعتقاد فى "الذات" المحايدة كمجال للإختيار الحر، وذلك عبر غريزة للحفاظ على الشخصية، ولتأكيد الذات التى تسعى من خلالها كل الأكاذيب أن تجد تبريراً. ربما بقيت الذات (أو النفس كما تقول لغة العامة) حتى اليوم موضوع الإيمان الذى لا يهتز، وذلك لأنها تسمح للأغلبية الكبرى من البشر الفانين والضعفاء والمقهورين من كل نوع، بهذه الخدعة الرائعة والتى تهدف إلى التعامل مع الضعف على أنه حرية ووجودهم على هذا النحو على أنه جدارة."

وفى كتابه "فيما وراء الخير والشر" يركز نقده على فلاسفة الذات، وبداية على كوجيتو ديكارت : "أن ديكارت يقول "أنا أفكر" وهنا تحدد الذات الكلمة؛ هناك أنا يفكر،ويرى الحديثون العكس : "يفكر" هى التى تحدد و"الأنا" يتحدد. تكون "الأنا" حينئذ جميعة synthèse يشكلها الفكر نفسه".

ويرى نيتشه، مستخدماً الفاظاً قريبة من الالفاظ التى استخدمها فرويد، أن الوعى

بناء اجتماعى مرتبط باللغة والاتصال، أى مرتبط بالادوار الإجتماعية. ما هو أكثر شخصية وخصوصية هو أيضاً الأكثر إرتباطاً بالعرف والأكثر تواضعاً. والوعى، كما يقول نيتشه فى "المعرفة السعيدة"، ما هو إلا الشئ الاقل اكتمالاً والأشد هشاشة فى تطور الحياة العضوية. بحيث انه كلما إزداد الكائن وعياً كلما تعددت أخطاؤه وهفواته التى تؤدى إلى موته. كيف نمنع أنفسنا إذن من تذكر ماركس الذى يضع القوى المنتجة والخلاقة والمعبرة عن الحياة والطاقة فى مواجهة علاقات الانتاج وأبنية الوعى: ذلك الوعى الذى يعتبره وعى الطبقة السائدة؟

حتى هذه اللحظة كانت الحداثة - التى يتصورها نيتشه فى انتصار الوعى - هى إغتراب الطاقة الإنسانية المنفصلة عن نفسها والتى تعادى ذاتها بتماهيها مع إله ومع قوة غير انسانية، وتفرض على الانسان الخضوع لها. لقد قادت الحداثة إلى العدمية؛ وإلى استنفاذ الانسان الذى انتقلت قدراته إلى العالم الإلهى بواسطة المسيحية، التى ليس لها من سمة تخصها إلا سمة الضعف، وهو ما يؤدى إلى انحطاطها واختفائها الذى لا مفر منه. إن قلب القيم يؤدى إلى رفض هذا الإغتراب وإلى استعادة الانسان لوجوده الطبيعى وطاقته الحيوية وإرادته فى القوة.

إن ما يسمح بالتحرر هو التخلى عن المثل الاعلى، عن الله. وهو إنتصار إرادة الحياة على الرغبة فى الموت. ولكن الصرا ع لا يتوقف بين هذين القوتين المتعارضتين، لأن كل رغبة تحلم بتحققها وهذا ما يولد المثل الأعلى. وسوف يعيد ماكس فيبر فى نهاية القرن الماضى دراسة موضوع الزهد، الذى أهتم به نيتشه، مركزاً على الانتقال من الزهد خارج العالم إلى الزهد داخل العالم ليفسر نمو الرأسمالية أى نمو عالم الأغنياء والاقوياء وليس عالم الفقراء والضعفاء. ونيتشه، على العكس من فيبر، يضع بلا هوادة ارادة القوة فى مواجهة زهد رجال الدين والفلاسفة الذين يمجدون الصمت والفقر والعفة. فيبر يضع نفسه فى العالم الاقتصادى والاجتماعى، ونيتشه يضع نفسه فى عالم

الفكر، إذ أنه يتهم الفلاسفة بأنهم صاغوا سلوكيات للانسانية كلها تحبذ تصورهم للفضائل. ولهذا الاختلاف فى المنظور بين نيتشه وفيبر نتائج حاسمة. فالانسان لدى نيتشه ليس إنساناً إجتماعياً كما هو الحال لدى فيبر، ويبحث نيتشه عن نماذجه فى الماضى، فى العصر اليونانى القديم وفى عصر النهضة الايطالى حيث كانت الفضيلة هى أفضل تعبير عن إرادة للقوة مشحونة برغبة فى المعرفة. لقد قتلنا الإله وبقيت عقدة الذنب تروى عطشنا للخضوع والخلاص. فى حين أنه ينبغى لنا أن نتجاوز هذا الاغتيال لنذهب إلى ما وراء الخير والشر وأن نجد أو نخلق وجوداً طبيعياً متحرراً من أى زهد ومن كل أشكال الاغتراب، وذلك بفضل جهد هو رغبه وعقل فى آن، وأيضاً سيطرة وتحكم فى الذات، وعودة إلى ديونيسوس. كان هذا هو الموضوع الرئيسى لتأملات نيتشه الشاب عندما كتب "مولد التراجيديا" وكان يرى فاجنر Wagner تجسيداً لهذه العودة إلى ديونيسوس، وذلك قبل ان يقوم بعد بضع سنوات بشجب عودة فاجنر إلى الأخلاق المسيحية عندما ألف أوبرا بارسيفال. ويرى جيل ديلوز عن حق ان ديونيسوس يقف فى مواجهة سقراط والمسيح وليس فى وجه أبولون الذى يعتبر الوجه المكمل له بالضرورة. لأن ديونيسوس هو الحياة فهو إذن مبدأ يتجاوز الفرد.

لا يفلت نيتشه من النفعية الانجليزية إلا بتجاوز الفكرة المسيحية عن الذات، وبإبتعاده عن التجريبية، وبإرتفاعه فوق مستوى الشخص. وما يجذبه إلى أسرار إليوسيس Eleusis هو "ملاحظة الوحدة بين كل الموجودات، واعتبار فكرة الفردية هى أساس الشر كله وأن الفن يمثل الشعور والامل المرح فى أن يأتى يوم ينتهى فيه سحر التفرد وتعود الوحدة". حنين للوجود وعودة، فيما وراء الوعى وفى مواجهته، إلى الواحد الذى لا يمثل العالم الالهى ولكن عالم ما قبل الآلهية، عالم الوثنية الذى كان الانسان فيه إلها أو نصف إله؛ كان بطلاً. حضارتنا المحرومة من الأساطير، والتى دخلت فى طور التفكيك، الذى تمثل فرنسا اسطع وأسوأ مثل عليه ؛ فالحضارة تسعى لأن تخلق لنفسها أسطورة مؤسسة تستنفد جهدها للبحث عنها فى الثقافات الماضية. ينادى "مولد

التراجيديا" بصورة مباشرة بلذة الحياة. "علينا أن نبحث عن هذه اللذة لا فى الظواهر ولكن فيما وراء الظواهر... حيث نتحد فعلياً، وللحظات قصيرة، بالوجود الحقيقى الذى قتلنا الظمأ اليه.. نذوق سعادة العيش بالرغم من الارهاب ومن الرحمة، لا كأفراد ولكن كمشتركين فى الجوهر الحى الفريد الذى يضمنا جميعاً فى لذته التى تخرج منها الحياةإلى الوجود".

بالنسبة لنيتشه هذه الأسطورة الديونيسية التى تفلت من ضغوط الحياة الإجتماعية والتى لا يمكن لها أن تظهر إلا عندما يختفى إتحاد شعب ما بحضارة معينة، هذا الاتحاد المتحقق تماماً وبصورة خطيرة فى فرنسا، لا يمكن لها إلا أن تكون أسطورة ألمانية. وذلك تحديداً لأنها لا علاقة لها بالوعى القومى ولأنها غير إجتماعية. فألمانيا منذ لوثر هى أرض الصيرورة وإرادة الوجود التى لم تكتف أبداً بالاشكال السياسية والإجتماعية ، إن الروح الألمانية هى وحدها القادرة على النضال ضد التدهور الحديث، وضد إتلاف العنصر الأوروبى. من الصعب تفسير هذا الفكر البعيد عن القومية وعن البيروقراطية وعن العسكرية الدولية البسماركية. ونحن نعرف أيضاً أن نيتشه كان من الخصوم القلائل لمعاداة السامية، وهو ما يدعونا إلى تجنب اى خلط بين فكره وبين النازية التى كانت قد أعلنت إنتمائها اليه. إن نيتشه لا يتماهى بالأمة ولا بالشعب الألمانى إلا أن هذا الوجود Etre، هذا الواحد الذى يدعو اليه يتجلى فى التاريخ بواسطة إرادة شعب، وخصوصاً الشعب الألمانى الذى نهض بإمتعاض عميق ضد الأفكار الحديثة، كما يقول فى كتابه "فيما وراء الخير والشر". يعود نيتشه باستمرار إلى الشعوب السلافية كروسيا وبولندا التى تنحدر بعض أصوله منها، ولكنه يعود أساساً إلى الشعب الألمانى، نقيض الحضارة الفرنسية والفكر الانجليزى، هذا التعارض اقامه أيضا تونيس فيما بعد. حيث يضع الجماعة فى مواجهة المجتمع مع بعض الحنين إلى حياة الجماعة والميل إلى القومية.

كان المجتمع والتاريخ يمثلان وجهين مختلفين لواقع واحد فى نظر فلاسفة التنوير. بقيت هذه الفكرة بارزة فى الفكر الفرنسى الذى يطابق بين إنتصار العقل من جهة والحرية من جهة أخرى. مثل هذا الحلف الجديد بين الزمنى والروحى لايترك مجالاً لأى شئ يخرج عن إطار المشاركة فى التقدم المتجسد فى الامة. أما الفكر الالمانى، والذى يعتبر نيتشه معبر أساسى عنه، فيفصل بين الأمة والعقلنة. ويهاجم نيتشه الإنسان المجرد والمحروم من الأسطورة البناءة، ويهاجم التعليم المجرد، والحق المجرد، والدولة المجردة باسم الاسطورة القومية، وباسم ما هو أعمق من إرادة جمعية أى باسم قوة الحياة لكائن تاريخى ملموس. ينادى فكر نيتشه بالوجود وبحركة تأكيد الأمة لذاتها. إن الدعوة إلى الوجود، فيما وراء الخير والشر، تؤدى إلى وحدة الحرية والضرورة. "أريد أن أتعلم أكثر فأكثر، أن أعتبر الضرورة فى الأشياء كالجمال فى ذاته. وبهذا أكون واحداً ممن يضفون على الأشياء جمالاً. حب القدر: فليكن هذا حبى من الآن فصاعداً" هكذا قال نيتشه فى "المعرفة السعيدة".

السوبرمان هو من يستطيع أن يرتفع إلى مستوى الحب القدرى. فهو من يعرف، طبقاً لكلام زاردشت، أنه يحتاج إلى أسوأ ما فيه إذا أراد أن يصل إلى أفضل ما فيه". بالطبع لاينادى نيتشه بتحرير الغرائز ولكن إلى إضفاء الصبغة الروحية عليها، وتحويل الطبيعة إلى عمل فنى، والولوج إلى العود الأبدى. "كل شئ يمضى وكل شئ يعود، تدور للأبد عجلة الوجود. كل شئ يموت، كل شئ ينبت من جديد، تمضى بصورة سرمدية السنة الكبرى للوجود. " هذا صعود باتجاه الوجود أو باتجاه الفن يرتبط بتيار رئيسى فى الفكر الألمانى من شيلر Schiller إلى هولدرلين Holderlin وإلى شيلنج Schelling وإلى هيجل الشاب، والثلاثة تلامذة فى مدرسة توبنجن. صعود يرتبط بالفكر القومى ؛ ويشاركه رفضه لحداثة تتماهى مع الاندماج الاجتماعى، ومع سيادة الأخلاق ومع الحضارة البرجوازية. ولكن هذا الارتباط هش. فدعوة الشعب سرعان ما تتحول إلى قومية وتدخل فى صراع مع النزعة الجمالية، لكنه ليس أكثر هشاشة من إرتباط

الوعى المسيحى بالمطالب الإجتماعية والتى يقوم عليها العمل الديمقراطى الحديث. إن النفعية المنتصرة لتجد أمامها باستمرار هذين الخصمين اللذين يبدوان متقاربين أحياناً رغم أنهما يقعان فى أقصى طرفى الافق : الوثنية النيتشوية والروح الديمقراطى المستند على الدفاع عن الضعفاء والمستغلين وعلى فكرة حقوق الانسان. اختار المثقفون من أبناء جيلى، فى أغلب الاحيان، النقد الأنثروبولوجى الذى قام به نيتشه للحضارة البرجوازية بدلاً من النقد الإجتماعى للسيطرة الرأسمالية، وإن كان إمتداد الأنظمة الشمولية قد خلق لقاءً وتكاملاً بين هذين النوعين من النقد. إلا أنه تكامل مظهرى أكثر منه واقعى، لأن "السياسة الكبرى" التى كان نيتشه يفكر فيها فى السنوات الأخيرة من حياته الواعية يمكن وصفها بأى صفة إلا أن تكون ديمقراطية. إن قلب القيم يجد تعبيراً مكثفاً له فى الانتقال من الثورة إلى نابليون. هذه السياسة الكبرى تنوى النضال ضد الانحطاط أى ضد المسيحية والاشتراكية، ضد أخلاق العبيد. ولكن هل يتعلق الامر حقا بسياسة؟ يهدف النضال ضد المسيحية وضد الاخلاق الكانطية إلى تحرير الانسان قبل كل شئ. ويعنى هذا النضال القدرة على الوعد، كما تقول الكلمات التى يبدأ بها المقال الثانى من "اصل الاخلاق"، ويهدف إلى جعل الحياة "تجريباً للمعرفة" كما يقول فى "المعرفة السعيدة". ويختتم قائلاً : "بالعاطفة التى تسكن القلب، يمكن لنا، لا أن نعيش بشجاعة فحسب ولكن أيضاً أن نعيش بمرح وأن نضحك بمرح. ومن يعرف إذن كيف يضحك جيداً ويعيش جيداً إذا لم يعرف أولاً كيف يقاتل وكيف يعيش؟"

نجد فى هذه الكلمات كل أفكار نيتشه الرئيسية : رفض الاخلاق المسيحية، والمرح، والقتال. إن ما يجمع هذه الموضوعات أساساً هو نقد الحداثة المتماهية مع النفعية ومع إخضاع الكائن الفردى ومن خلاله إخضاع الحياة لصالح التنظيم الاقتصادى والإجتماعى. لا يعتبر نقد نيتشه على هذه الدرجة من الراديكالية إلا لأنه معاد للبعد الإجتماعى. على نفس المنوال نجد كراهية عديد من الفنانين والمثقفين لمجتمع مدنى ولديمقراطية تتماهيان مع رأسمالية جلفاء. يلقى فكر نيتشه الضوء على

قطاع كبير من هذه الحداثة المنفرطة التى قدمتها فى الفصل السابق. الحنين إلى الوجود والدعوة إلى الطاقة القومية هما الصيغتين الاساسيتين لمقاومة الحداثة، وللعودة إلى حياة اجتماعية أخرى تحل محل الإله المغتال. يصبح الفكر مع نيتشه معادياً للبعد الإجتماعى ومعادياً للحداثة. معادياً للبرجوازية أحياناً وأحيانا أخرى معادياً للديمقراطية؛ ويحذر دائماً من القوى الاجتماعية ومن الفاعلين الإجتماعيين للحداثة ومن علاقتهم فيما بينهم. وسواء دعى إلى وحدة الوجود أو إلى الروح القومى أو إلى صيرورة التاريخ، فهو يشرع فى طريق العودة إلى الواحد، إلى الكل، منتهياً إلى القرن العشرين، قرن المواجهات حيث تلقى المجتمعات بكل قواها فى خدمة آلهتها. يتقاتل الجميع حتى الموت على المقبرة الخاوية لإله المسيحيين. وإذا كان نيتشه يفلت من هذه المعارك المفرطة فى واقعيتها فذلك لأنه يرفض القطيعة المطلقة مع المسيحية. ففى كتاب "ما وراء الخير والشر" كما فى السطور الاخيرة من "أصل الأخلاق" يتكون نوع من الأستمرارية مع الدين الذى جمع بين المعاناة وإرادة الذات ممثلة فى المسيح، والذى علم الغريزة "أن تحنى ظهرها وأن تخضع ولكن علمها أيضاً أن تتطهر وأن تُشحذ" مرتفعة بذلك إلى درجة الحب العاطفى.

وبقدر ما تستنفذ النزعة التاريخية وتنعدم الثقة الممنوحة للتقدم بقدر ما يكتسب فكر نيتشه أهمية تزيد تدريجيا إلى حد أن يصير له السيادة، فى فرنسا على سبيل المثال حيث كان وراء رد الفعل ضد ايديولوجية التحديث التى كانت تصاحب التنمية الاقتصادية الكبرى بعد الحرب العالمية الثانية. ويرى جيانى فاتيمو GianniVattimo، عن حق، أن نيتشه هو أصل ما بعد الحداثية، لأنه أول من أظهر إستنفاد الروح الحديثة لنفسها فى التبعية epigonisme وبوجه عام هو خير من يمثل الهوس الفلسفى بالوجود المفقود، وبالعدمية المنتصرة بعد موت الاله. يتسم الفكر المعاصر بالانقسام المتزايد بين من يحذون حذو ماركس فيضعون مكان الوجود كمبدأ لنظام ووحدة العالم نضالاً يتم باسم الذات الانسانية أو باسم الطبيعة ضد السيطرة الاجتماعية، ومن يستهلمون

نيتشه فيولون وجوههم شطر وجود داخل العالم، يكون عبارة عن طاقة وحامل لتراث وثقافة وتاريخ ويتعين أساساً بإنتسابه إلى أمة. ونيتشه، فى نفس الوقت، هو من ندد بأول أوهام الحداثة أى بفكرة الصلة بين التطور الشخصى والاندماج الاجتماعى، وهو من كرس جزءاً من الفكر الأوروبى لفكرة الحنين إلى الوجود الذى أدى فى الغالب إلى تمجيد الوجود القومى والثقافى الخاص.

فى مواجهة الفكر الحداثى الذى صار نقدياً، قام فكر معادْ للحداثة، ينطلق من نيتشه، ويركز هجومه على فكرة الذات. وهو فكر أنثروبولوجى وفلسفى يعارض العلوم الإجتماعية المرتبطة بصورة طبيعية بالحداثة. وهو فكر ليس به حنين للماضى ولكنه يرفض التطابق بين الفاعل وأعماله. الفكر النيتشوى يخرج من الحداثة عندما يدخل فى الوجود اللا تاريخى؛ والذى لا يمكن له أن يكون عالم المثل الأفلاطونى ولا اللوغوس الإلهى، أنه العلاقة بالهو والوعى والرغبة. الإنسان يتجاوز تاريخه لا لأن له نفس على صورة الرب، كما كان يرى ديكارت، ولكن لأن ديونيسوس يسكنه ويمثل فيه القوة غير الشخصية للرغبة والجنس والطبيعة. ينبثق الكونى مع نيتشه، ضد الفكر التنويرى الذى وضع ما هو كونى فى العقل ودعا إلى التحكم فى الإنفعالات بواسطة الإرادة المسخرة لخدمة الوضوح، ثم من بعده مع فرويد، ينبثق الكونى فى اللا وعى وفى لغته، فى الرغبة التى تزيل الحواجز المنتصبة داخل النفس. يمكن دفع هذا الانقلاب إلى درجة العداء الاشد تطرفاً للحداثية: لكنه يمثل الشرط الضرورى لخلق ذات لا تكون هى الأنا الفردية ولا النفس كما يشكلها المجتمع؛ ذات تتحدد بالعلاقة مع ذاتها وليست بالقواعد الثقافية المؤسسة، ولا يمكن لها أن توجد إلا إذا أكتشفت الطريق الذى يقود من الهو إلى أنا المتكلم je وهو طريق سيتخطى الأنا moi المتماهية مع العقل. لا يأبه نيتشه بهموم الأنا؛ الحب القدرى الذى ينادى به يسعى لتحرير الانسان من كل الميول، الانحطاطية والمسيحية والديمقراطية والنسائية، ويتوجه به نحو تحقيق الذات.

يسقط هذا الفكر فى حنين إلى الوجود وفتنة بالأمة كجماعة حية، وهو ما دفع هيدجر Heidegger ، المتأثر بنيتشه للتحالف مع النازية، ولا يمكن أن نعزل نيتشه نفسه عن عملية صعود القوميات فى أوروبا الوسطى. هذا الصعود الذى يمثل أول أزمة كبرى تتعرض لها الايديولوجيات الحداثية. ولكن سيكون من المبالغة أن نماهى بين نيتشه وهذا الصعود للأمم. ومن المبالغة أيضاً إعتبار أنثروبولوجيا نيتشه رد لازم على النفعية والامتثال الاجتماعى. يمكن فهم أحد المفكرين على أنه عنصر خاص فى صيغة ثقافية إلى جانب عناصر أخرى قد لا تكون بالضرورة أفكار ولكن قوة إجتماعية وسياسية جماعية. بل ينبغى حتى التذكير، كما يرى نيتشه، بأن أى فكر إنما يوجد فى قلب مجتمع منقسم إلى مصالح متعارضة. إن الوعى والشعور الداخلى ما هما إلا آداتين للدفاع عن الفقراء، فى حين أن الاقوياء يحملون الحياة. إن التعارض الذى يقيمه نيتشه بين السلوكيات الفعالة والارتدادية هو تعارض إجتماعى، ولهذا ليس بالصدفة أنه يوجه هجماته ضد الضعفاء والديمقراطية والنساء. وهو سلوك أعتبره هاماً وأنوى مواجهته بالدفاع فى هذا الكتاب عن فكرة أن موضوع الذات ليست هى البحث عن أساس ميتا-إجتماعى metasocial للنظام الإجتماعى، أو البحث عن إسم جديد للواحد أو للإله أو للعقل أو للتاريخ ولكن على العكس هى حركة إجتماعية، وعمل للدفاع عن المقهورين ضد المسيطرين الذين يتماهون مع أعمالهم ومع رغباتهم. وذلك لأن النزعة الطبيعية والمادية فى المجتمع الحديث هما فلسفتا المسيطرين، فى حين أنه ينبغى للمأخوذين فى شبكات وايديولوجيات الخضوع أن يقيموا علاقة مع أنفسهم، وأن يؤكدوا أنفسهم كذوات حرة نظراً لانعدام إمكانية أن يكتشفوا أنفسهم عبر أعمالهم وعلاقاتهم الإجتماعية لأنهم فى إطارها مغتربين ومقهورين. يتحد نيتشه مع السعادة بهجومه على الوعى وعلى الذات مبيناً بذلك الطريق العكسى الذى ينبغى أن تسلكه فلسفة الذات والتى لا يمكن لها فى نهاية الأمر إلا أن تكون سوسولوجيا للذات. بإعتبار أن الذات لا يمكن لها أن تتخذ قوامها إلا بقطع روابط الخضوع التى تكبلها. ولكن ما هى الديمقراطية التى تهاجم

كثيراً من قبل عديد من المثقفين باسم نخبوية العقل وباسم إرادة القوة؛ إن لم تكن خلق ضمانات للضعفاء تسمح لهم بإقامة تلك العلاقة مع أنفسهم، والتى نطلق عليها حرية والتى تكون بمثابة القوة التى يمكن الانطلاق منها لاعادة إمتلاك المجال الإجتماعى والذى يديره المسيطرون واصفين اياه بأنه طبيعى وغريب عن الوعى ومتطابق مع حركة التاريخ أو مع طبيعة الانسان؟ وأخيراً كيف ننسى أن انتصار الحداثة يحدد أيضاً انتصار الرجولة وإنفصال الرجل المتماهى مع العقل والارادة عن المرأة التى تختزل إلى مجرد كونها تراث وعاطفة ؟

يسود التعارض بين السيد والعبد ذاك القرن باكمله من هيجل إلى نيتشه مروراً بماركس. أنه يفرض علينا إما الدفاع عن الذات وإما رفضها فى داخل مجتمع منقسم إلى طبقات ونخبة تطابق بين نفسها وبين التقدم وفئات إجتماعية مقهورة تنطوى دائما ليس فقط على هوية يحددها التراث ولكن أيضاً على شعور داخلى وعلى وعى ويعتبر هو مجال الحرية الوحيد لديهم، والذى يمكن من خلاله تنظيم هجومهم المضاد حتى ولو كان هذا الوعى يستخدم لغة تقليدية.

فلنقبل فكرة أن النفعية ودين المجتمع اللذين يسجنان الإنسان الحديث فى قفص من حديد يمكن مهاجماتهما من جهتين متعارضتين: من جهة نيتشه وهى جهة العقل الباطن أو الهو أى من جهة الحياة التي تتمرد على قواعد النظام وضد فرص الأخلاق. والجهة الاخرى هى جهة الأنا وحريتها والحركات الإجتماعية التى تقاتل ضد نظام إجتماعى يحاول السادة أن يقدموه على أنه طبيعى. والمهم هو الاعتراف بهذا التعارض وبأنه أكثر حسماً فى مهاجمة النفعية والوظيفية السوسيولوجية من الارادة المشتركة لتيارى الفكر السابقين. إن نقد النظام البورجوازى باسم الحياة أو باسم الرغبة، سواء مال إلى اليسارية أو على العكس إلى الفاشية، كان دائما محملاً بالكراهية للديمقراطية وخصوصا لما كان يطلق عليه باستهانة الاشتراكية الديمقراطية. وفى اللحظة التى يبدأ

فيها تحليلي في تعقب أفول التاريخية بعد أن تتبع انتصارها على الثنائية المسيحية، سيكون من المستحيل بالنسبة لي أن أحدد اختلافي مع نيتشه دون الاعتراف بضرورة مساندة هجومه على الوضعية وعلى التاريخية الخانقة. وذلك لأن ما يرفضه كذات وكوعي هو اقرب لما يطلق عليه علم الإجتماع التنشئة الإجتماعية socialisation وتمثل القواعد الإجتماعية في داخل الشعور أو أيضا فرض الاخلاقية moralisation إنه أقرب إلى كل ذلك من فكرة الذات كما نعرفها عندما يقاوم وعي السجين معسكرات الاعتقال وعندما تقاوم فكرة حقوق الانسان تعسف السلطة المطلقة.

لم يكن نيتشه هو المفكر الكبير الوحيد الذي يحارب الايديولوجيا الحداثية. فقد إرتبط فلاسفة التاريخ والمجتمع بهذا الجانب أو ذاك من جوانب أزمة الحداثة . وربطوا أنفسهم في الغالب "بالتنمية" القومية كما رأينا في فرنسا وكذلك أغلب المثقفين الألمان وبالطبع مثقفو البلاد الموجودة على حوض الدانوب حيث نمت القوميات. لقد كانوا في أغلب الاحيان منكبين على البحث عن الوجود والذي سيكتشفونه في الطبيعة وفي الجمال وأساساً في الحياة أو بصيغة أكثر تحديداً في الجنس. تعتبر فلسفات الحياة تعبيراً ثقافيا عن الحداثة وفي نفس الوقت رد فعل على تلك النزعة الثقافية التي تختزل الثقافة إلى مجرد عقلانية أداتية. وقد دخلت إلى فرنسا متأخراً مع برجسون. ومن السهل رؤية التعارض بينها وبين سوسيولوجيا الذات. ولكن الأكثر جدوى هو الاعتراف بأنها تمثل نقطة إرتكاز سمحت للفكر أن يتحرر من العقلانية التي يبتلعها الإمتثال والنفعية تدريجياً. وهذا التحرر هو حركة نقدية لتشكيل الذات حتى ولو كان التوتر شديداً بين كل فلسفات الوجود وكل نظريات الذات.

إذا كنت قد بدأت بنيتشه فذلك قطعاً لأنه أبعد ما يكون عن تعريف الحداثة المخصص له هذا الكتاب وأيضاً لأن فكرة الذات لا يمكن إدخالها قبل تحطيم عقلانية التنوير التي إختزلت الحداثة إلى العقلنة والعلمنة. ومع نيتشه بدأ أيضا إعادة إضفاء السحر على الحياة الاجتماعية والتي أرى أن فكرة الذات توجد في القلب منها.

إن تدمير الأنا، الذى يرمى إلى جعل القواعد الإجتماعية جزءاً من كيان الأنسان، قد وصل إلى نتائجه القصوى مع فرويد، فكتابته تعتبر أهم هجوم منهجى ضد أيديولوجيا الحداثة. ويستبدل فرويد بوحدة الفاعل والنظام وبعقلانية العالم التقنى والأخلاق الشخصية قطيعة بين الفرد وما هو إجتماعى: فمن جانب هناك اللذة، ومن جانب هناك القانون: عالمين متعارضين تماماً لدرجة يستحيل معها التفكير فيهما مجتمعين. وقد تم تفسير الفكرة الأساسية لفرويد بطرق متعارضة : بدا فرويد، بالنسبة للبعض، متشائماً يعتبر أنه لا غنى عن خضوع الدوافع الفردية لقواعد وضغوط الحياة الإجتماعية، وبالنسبة للبعض الآخر هو الذى جذب الانتباه إلى الجنس وبالتالى عمل على تحرره. ومن المستحيل الوقوف عند هذه الثنائية المرتبطة بنقطة إنطلاق تأملات فرويد وليس بنقطة وصولها. ولكن فلنعترف أنه لم يُقض عليها تماماً وأن فكر فرويد لا يمكن له أن ينسجم مع أى تفسير يسعى لإضفاء السمة الأخلاقية أو الإجتماعية عليه. إن لراديكالية فكره قوة هائلة. ينادى فرويد بالكفاح ضد الوعى وضد الانا إذ «يرفض التحليل النفسى أن يعتبر الوعى مكوناً لجوهر الحياة النفسية، ويراه مجرد خاصية لها يمكن أن تتواجد مع خصائص أخرى أو لا تتواجد». وهذا إنقلاب يشبه إنقلاب نيتشه. فبدلاً من البدء بالوعى ينبغى البدء باللاوعى ليس بالمعنى الثانوى لهذه الكلمة أى المحتوى النفسى المكبوت، ولكن بالمعنى الأولى أى النشاط النفسى العميق والذى يمثل الوعى مجرد غلاف له، يحتك بالواقع الذى يدركه. هذا النشاط النفسى يعتمد على تحليل بيولوجى بل وحتى فيزيائى. هناك غرائز فى باطن الانسان تخلق حاجات، أى توترات يسعى النظام العضوى لإشباعها لكى يعود إلى حالة التوازن. واللذة هى أشباع الرغبة، وتهدئة التوتر الذى تخلقه. ولو وصلنا بهذه الرؤية إلى مداها فإنها تعنى أن النظام العضوى يسعى إلى تخفيض التوترات وبالتالى إلى حالة الخمود inertie وهو ما يشرحه فرويد بوضوح فى كتابه "فيما وراء مبدأ اللذة". ليست الغريزة إلا التعبير عن

ميل داخل كل نظام عضوى حى تدفعه لإعادة إنتاج وإقامة حالة داخلية كان قد أضطر للتخلى عنها تحت تأثير قوى خارجية موترة، إنها تعبير عن نوع من المرونة العضوية، أو ربما بتعبير آخر، عن خمود الحياة العضوية. ويضيف فرويد بعد ذلك بصورة جذرية أيضا : " لو قبلنا، كأمر تجريبى لا إستثناء له، أن كل حى يعود إلى الحالة الغير العضوية، يموت لأسباب داخلية، يمكننا القول أن النهاية التى تتجه اليها كل حياة هى الموت، والعكس، غير الحى سابق على الحى " وقبل ذلك فى نفس النص، وصل فرويد إلى النتائج الأساسية لتأكيد أنه : "إذا كانت الغرائز العضوية عبارة عن عوامل لحفظ النوع قد تم اكتسابها تاريخياً، وإذا كانت تتجه للتراجع، وأيضاً عبارة عن عوامل لاعادة إنتاج الحالات الداخلية، فلا يبقى لنا إلا أن نعزى التطور العضوى أو التطور المتنامى إلى العوامل الخارجية الموترة والتى تنحرف بالنظام العضوى عن ميله إلى الثبات». مثل هذه النصوص أبعد ما تكون عن التمثيلات التى يقدمها لنا فروم Froom والتى تجعل من الجنس الوسط الطبيعى للقابلية للإجتماع والرغبة فى الآخر وبالتالى أنتجت الجنسية الشاملة pansexualisme التى انتشرت فى الثقافة المعاصرة. لم يتوقف فرويد عن الإتجاه إلى مزيد من الجذرية، وخاصة بعد الخبرة المأساوية للحرب العالمية والتدمير الذى نتج عنها، فأعطى أهمية كبرى للعدوانية وغريزة الموت. وهنا يتفق فكره مع فكر هوبز، فحالة الطبيعة هى حالة حرب الجميع ضد الجميع. وتنظيم الحياة الإجتماعى بدلا من أن يستند على الميول الطبيعية للإنسان عليه أن يكون فى قطيعة معها. فمجال القانون يتعارض مع مجال الغرائز ومبدأ الواقع يتعارض مع مبدأ اللذة. وقد شددت مارى موسكوفيتشى Marie Moscovici مؤخراً فى كتاب، "ظل الموضوع" على هذا التوجه لدى فرويد بإبرازها لدور الكراهية فى فكره وفكر فينيكوت Winnicott. ألا تقوم الطريقة التى يشرح بها فرويد تكوين القاعدة الإجتماعية فى كتاب "التوتم والتابو" على قتل الأب وقيام الإخوة القتلة بإرساء القانون الذى يمنع العنف ؟

إن التحليلات الفرويدية للغرائز والبحث عن اللذة تستبعد تماما الذاتية والقصدية فى السلوك، وهو ما يوضحه أهمية التنويم المغناطيسى فى تكوين هذا الفكر.

يقف القانون فى مواجهة اللذة وكلاهما خارجان عن الوعى. ولا يمثل الأنا فى تصور فرويد شيئا ذا بال أمام القانون القهرى بطبيعته وأمام الهو. ولا يتم التكييف مع العالم الخارجى إلا عبر القهر. فالخوف من الإخصاء هو الذى يدفع الإبن إلى ترك الأم وإدارة الوجه شطر الواقع. إن ما يغرسه القانون فى اذهان أعضاء المجتمع هو ضرورة تبعيتهم لمصالح هذا المجتمع. القابلية للإجتماع وتمثّل القواعد داخلياً الذى يصفه علماء الإجتماع الوظيفيون كإكتساب يبدو هنا كبتاً لا ينعم أبداً بالاستقرار.

هذه الصورة المبدأية للفكر الفرويدى، والتى سيتحتم نقدها، لها فضل تقديم تفسير لطبيعة المجتمع الرأسمالى يستخدم مصطلحات الحياة النفسية. ذلك المجتمع الذى ليس مجتمعاً للإكتساب فقط ولكنه بالاساس مجتمعاً للقطيعة، كما وصفها بولانى جيداً، بين الاقتصاد وبين الاعتقادات الثقافية أو أشكال التنظيم الإجتماعى .

هذه الصورة للمجتمع الرأسمالى تتفق مع خبرة هذا المجتمع عن نفسه والتى تتجلى فى قواعده الاجتماعية أو ما نطلق عليه قيمه. وتقوم هذه الصورة بالفعل على الفصل الكامل بين المصلحة الفردية والسوق الذى يتم تحديده كمجال غير إجتماعى وكمبدأ للمعارك والقتال حتى الموت من جانب، ومن جانب آخر القانون أو بصورة أكثر تحديداً الانضباط الذى يُفرض من خلاله ضغوط على وجود الرغبة لتجعل منه وجوداً إجتماعياً. لا يضحى العالم الرأسمالى لا بعنف النقود ولا بصرامة النظام الإجتماعى؛ فهو يعلم أن كلا الإثنين لا غنى عنهما لقيامه بوظيفته وهو ما يستدعى تحرير غريزة الاكتساب، كما يستدعى فرض قواعد صارمة فى كلا من مجالى العمل المنتج والتعليم. هذا التضاد بين اللذة والقانون يفسر كيف بنى المجتمع الرأسمالى على تعارضين

رئيسين : الأول بين البرجوازيين يقودهم الرغبة فى الاكتساب وبين العمال الخاضعين للإنضباط. والثانى بين النشاط الاقتصادى العام الذى تتحكم فيه المنافسة والنقود والحياة الخاصة التى يُفرض فيها الخضوع للقوانين والقواعد والأعراف. إن ما يعطى لهذا المجتمع الرأسمالى خاصيته المميزة : أن الغرائز تتحرر فى الحياة العامة أما فى الحياة الخاصة يكون الشعور بوطأة القانون. وهذا ماجعل بعض النظرات السطحية تعتقد أن الافراد فى هذا المجتمع مندمجين إجتماعياً ومسيطر عليهم تماما. إن تحرير الغرائز الذى تقبله مجتمعات أخرى فى مجال الحياة الخاصة يتحقق هنا فى الحياة العامة، فى الحياة الإقتصادية وفى السوق كمجال للعنف والعدوان والموت. وهذا هو الموضوع الرئيسى لكثير من روايات القرن التاسع عشر وعلى رأسها روايات بلزاك.

يمكننا أن نستخلص من التحليل الفرويدى إمكانيات لقلب وحتى لتجاوز الإنفصال بين اللذة والواقع. وتعريف الشيوعية : لكل حسب حاجاته، أليس حلماً لإضفاء السمة الطبيعية على المجتمع؟

ولكن من منظور أكثر واقعية، خفف عمل الحركة العمالية والاصلاحات الاجتماعية من الفصل بين الاقتصاد والمجتمع الذى يميز المجتمع الرأسمالى القح، ولم يكن فرويد هو الذى قام بتطوير مثل هذه الأفكار، لأنه كان بعيداً عن الوعى وعن الفعل الثوريين باعتبار أن رؤيته تستبعد تعريف السلوك الانسانى فى إطار الفعل والقصد ، ولكن حان الوقت للتذكير بأنه إذا كان لهذه القطيعة الكاملة بين اللذة والواقع، وبين الغرائز الفردية والنظام الإجتماعى، قيمة نقدية لا تنفصل عن فرويد، فهى لا تترك إى مجال آخر لمعظم تحليلاته لو تناولناها بهذه الصيغة المبسطة. فهى تستبعد موضوع الليبيدو من جانب وعقدة الذنب والتسامى من جانب آخر.

لأن ما يميز الليبيدو عن أى غريزة أخرى، هو أنه رغبة لها موضوع وليس رغبة

تستهدف أشباعها الخاص. والسطور المذكورة سالفا تشترط وضع غريزة الحياة فى مواجهة غريزة الموت والعلاقة بالموضوع فى مواجهة تدمير الموضوع، والارتباط بموضوع الرغبة، الذى تعبر عنه كلمة حب بمعناها الدارج، فى مواجهة تكرار رغبة لا ترتبط إلا بذاتها. ولا يبقى القانون خارجياً بالنسبة للفرد بل يدخل فيه ويحكمه جزئياً ويغرس فيه عقدة الذنب التى تتولد عن مقاومة الرغبة للقانون.

وأخيراً يقودنا التساؤل إلى المشكلات ذات الصعوبة البالغة : ألا يمكن للأنا الأعلى ألا يكون قمعياً ؟ أليس له القدرة أيضا على استقبال طلبات الهو ومنحها معنى متسامياً تلك العملية التى تجعل من الأنا الأعلى مبدعاً للذات sujet وليس للأنا Moi ؟ بإختصار ألا ينبغى أن يتحول الفصل بين مناطق الحياة النفسية : اللاوعى، وما قبل الوعى والوعى، حسب مصطلحات فرويد الأولى، إلى علاقة أكثر ديناميكية بين هذه المناطق بعد إعادة تعريفها : الهو، الأنا الاعلى، الأنا؟ فليس تاريخ الفرد صراعاً متصاعداً بين الرغبة والقانون وخضوعا نهائياً من الرغبة للقانون.

إنه تجاوز للاندماج الأصلى مع الأم ورفض الأب الناتج عن هذا الاندماج، وهو عبور فيما وراء الصراع الأوديبى إلى التماهى بالأب. وهذا الأب ليس مجرد وجه قمعى يهدد بإخصاء الابن الذى يرغب فى الأم. وكتاب "الأنا والهو" يتعرض لذلك بوضوح : "الأنا المثالى يمثل إرث عقدة أوديب وبالتالى يمثل التعبير عن الميول القوية لغايات الليبيدو الخاصة بالهو ومن خلاله قد أصبح الأنا متحكماً فى عقدة أوديب وأصبح خاضعا فى نفس الوقت للهو. وبينما يمثل الأنا بالاساس العالم الخارجى والواقع نجد الأنا الأعلى يقف فى مواجهته بإعتباره محملاً بسلطات العالم الداخلى، الهو".

وهكذا نجد أنفسنا قد انتقلنا من المواجهة بين الهو والأنا الأعلى، حسب التعبيرات التى ظهرت فى هذه المرحلة من فكر فرويد، إلى حلف الهو والأنا الأعلى ضد الأنا

المنظور إليه دائما على أنه مجموعة التماهيات الإجتماعية. هذا الحلف هو التسامى والذى بواسطته "يصبح كل ما ينتمى إلى الطبقات العميقة فى الحياة النفسية للفرد، أسمى ما فى النفس البشرية بفضل تكوين الانا المثالى". والدين والأخلاق والشعور الإجتماعى، حسب تعبير فرويد نفسه، هم منتجات لهذا التسامى. هل سيكون من المبالغ فيه القول بأن فكر فرويد، تقوده إرادته فى تحطيم الصورة السائدة عن الأنا وعن الوعى، قد توصل، دون التخلى عن عمله النقدى فى إحلال الأنا كتعبير عن الذات المتكلمة Je محل الأنا Moi كمنطقة الشعور بين الهو والأنا الأعلى؟ ألا يمكن لنا أن نفهم الصيغة الشهيرة "هناك حيث يوجد الهو يمكن لأنا التعبير Je أن يرى النور" كتكملة للعمليتين السابقتين فى إلحاق الأنا Moi بالهو وكتحويل لجزء من الهو إلى أنا أعلى ، لم يعد من الآن فصاعداً قانوناً خارجاً عن الفرد، ولكن ذات، لم تعد ممثلة للقانون فى الشعور الداخلى ولكن أداة للتحرر من الضغوط الإجتماعية؟ يعتبر غياب الفصل بين الهو والأنا الأعلى هو الأمر الجوهرى فيما نسميه بالمصطلحات المتأخرة. وقد أستعيض عن الانشطار الموجود بين الكابت والمكبوت بمرور جزء من مخزن الليبيدو فى الهو إلى الأنا الأعلى. الهو يتميز ويتحول إلى أنا أعلى وإلى أنا Moi بالمعنى الجديد لهذه الكلمة أى إلى أنا معبرة عن ذات فاعلة Je. وبمعنى أكثر تحديداً لو تتبعنا الاشارات المعطاة فى كتاب " من اجل إدخال النرجسية" المنشور فى عام 1914 أى بعد كتابيه "فيما وراء مبدأ اللذة" و"الأنا والهو"، نجد أن الليبيدو المرتبط بالأنا النرجسية البدائية، قد انعكس بعد ذلك على موضوعات خارجية دون التخلى عن الارتباط بالأنا، ويشبه سلوكه تجاه الارتباط بالموضوعات، كما يقول فرويد، "كسلوك جسد جزيء بروتوبلازمى -imalcul protoplasmique an تجاه الأطراف الخلوية pseudopodes التى بثها". هناك إذن نرجسية ثانوية تنوب عن النرجسية البدائية، نرجسية ثانوية لا تتجه إلى الأنا ولكن إلى الأنا الأعلى. "لن يكون مدعاة للدهشة أن نجد منطقة نفسية خاصة تستكمل مهمة السهر على ضمان الأشباع النرجسى الصادر عن المثل الأعلى للأنا ، وبناء على ذلك تقوم

دائما بمراقبة الأنا الواقعى وتعايره طبقاً للمثل الأعلى. يفسر التسامى والنرجسية الثانوية ظهور الوعى الأخلاقى، وهو ما يقضى على الفصل بين غريزة الأنا والليبيدو تجاه موضوع معين. فالاندفاعات الخاصة بالحفظ الذاتى لها أيضاً طبيعة تنتمى لليبيدو وهو ما يقوله فرويد فى كتابه "فرويد بقلمه" فى عام 1925. "إذا كان السعى للتماهى يخضع الفرد للمجتمع فالنرجسية تمثل عودته إلى ذاته، محملة بالليبيدو، وذلك دون أى دلالة مرضية ، ولكن على العكس كعودة للتمركز حول الذات فيما وراء الغريزة الجنسية. ويصيغ لابلانش Laplanche وبونتاليس Pontalis هذا التحليل الفرويدى بوضوح : "تحول النشاط الجنسى إلى نشاط متسامى... يحتاج إلى زمن وسيط يتم فيه إنسحاب الليبيدو إلى الأنا وهو ما يجعل إزالة النزوع الجنسى desexualisation أمراً ممكناً "

تتخذ هذه العودة إلى الذات أهمية خاصة فى مجتمع الجماهير حيث يميل كل فرد من الجمهور إلى أن يتماهى بالقادة الذين يمارسون عليه تأثيراً يشبه التنويم المغناطيسى. الأنا الأعلى هو الذى يعطى الفرد، عبر التسامى والليبيدو والذى يرفعه إليه، القدرة على مقاومة هذا الاغواء وهذا التلاعب به. سيكون من المبالغة الاهتمام فقط بهذه الجوانب من فكر فرويد رغم ارتباطها بعدد من كتاباته التى يعرض فيها الميتاسيكولوجيا الفرويدية بكل وضوح. ومن المبالغة أيضاً تقييد فكر فرويد بتشاؤم شامل يقوم على التناقض المطلق بين اللذة والقانون الإجتماعى. فما هو مكبوت يلعب دوراً ايجابياً عندما يتسامى وذلك، كما يقول فرويد فى كتابه "الميتاسيكولوجيا"، بواسطة إنفصال ما بين التمثيل "وكمات الانفعال quantum d' affect" التى تبحث عن تمثيلات جديدة لكى تدخل إلى الوعى. لا يتشكل الوعى الأخلاقى إلا من خلال علاقة مع القهر والقلق ولكن لا يمكن تصوره فى هذه الحدود فقط. ذلك لأن فرويد بعيد عن كل من أخلاق المتعة morale hedoniste التى انتشرت فى القرن العشرين والاخلاق القديمة القائمة على عقدة الذنب. إنه سيتكشف الطرق التى يمكن للفرد من خلالها أن يفلت من ضياع الذات فى موضوع الرغبة وفى نفس الوقت من القلق. وإذا كان قد اولى أهمية كبرى

لغريزة الموت أو لثاناتوس، فى النصف الثانى من حياته فذلك لكى يواجه إندفاعات الأنا والبحث عن اللذة ـ الذى لا يقود كما يقول ماركيوز إلى النرفانا وإلى الموت ـ بالدور الخلاق لإيروس وهو الذى يهب الوحدة باعتبار أن وظيفته الأولى هى إعادة الانتاج الجنسى والذى يتسامى فى الحب كما يسميه فرويد نفسه . ولكن يمكن لإيروس أن يؤدى هو أيضاً إلى فقدان الأنا، الذائبة فى تماهياتها . يمكن فقط للعودة إلى الذات، ولا سيما النرجسية فى طورها الثانوى أن تسمح بتفادى هذين المأزقين المتعارضين؛ وهما الانغلاق على الذات وفقدان الذات فى الموضوع. وتؤدى بذلك إلى بناء شخصية لا تكون هى هذه القشرة الرقيقة من الهو فى إحتكاكها بالعالم الخارجي والذى جعله فرويد متطابقاً مع الأنا.

يمكن للتعارض المطلق بين اللذة والقانون أن يؤدى إلى مفهوم متسلط وذكورى تماماً لتشكيل الشخصية. فمن المغرى القول بأن الفتاة، التى لم تقطع علاقتها تماماً بالأم لكى تتماهى مع نموذج من جنسها تظل قيد المجال الخيالى، حسب تعبير لاكان Lacan ، ويتعثر عليها الدخول إلى المجال الرمزى، أى إلى الثقافة. ولكننا لو شددنا فى المقابل، على التواصل بين الهو والأنا الأعلى وعلى غزو الليبيدو للمثل الأعلى للأنا ، فلن يكون هناك فصل كامل بين الخيالى والرمزى. وهو ما يؤدى إلى إضفاء الطابع الأنثوى على نظرية الشخصية. وهذه الشخصية تتكون عبر ما يسميه البراجماتيون المحادثة الداخلية بين أنا الوعى Moi وأنا الذات الفاعلة Je ، كما تقول مرجريت ميد Mead Marguerit أى أنها تتكون عبر إنفصال بين الأنا التى تعلن الخطاب والأنا موضوع الخطاب، كما يقول لاكان. ولكن ينبغى أن نعطى لإتصال هذين الموضوعين نفس الإهتمام الذى نعطيه لانفصالهما . وهذه الرؤية – الموجودة فى كتابات فرويد فى الجزء الثانى من حياته وخصوصاً قبل التشاؤم المفرط فى نصوصه الأخيره – تحررنا من وجهة النظر التى فرضتها النزعة العقلانية التى تطابق بين الذات والعقل فى تغلبه على العواطف. ولم يكن هذا رأى ديكارت فى تصور لاكان فهو يرى أن الأنا لدى كوجيتو

ديكارت فى "أنا أفكر" ليس هو نفس الأنا فى "أنا موجود". فتشكل الذات ليس إبتعاداً عن الفرد فحسب ولكن إتحاد بالمجموع وبمقولات الفعل العقلانى. هذا التشكل مرتبط برغبة فى الذات وبرغبة فى الآخر فى نفس الوقت.

إن ما تعلمناه من فرويد هو الحذر تجاه "الحياة الداخلية" المليئة بالتماهيات التى تؤدى للإغتراب والحذر تجاه النماذج الإجتماعية التى تم غرسها فينا. هذا الحذر يجبرنا على البحث عن أنا الذات الفاعلة خارج أنا الوعى وذلك عن طريق رفض الصلة بين الفرد والمجتمع كما يجبرنا أيضاً على ربط الدفاع عن أنا الذات الفاعلة بالتمرد على النظام القائم.

يقترب فكر فرويد من فكر نيتشه ولكنه أيضاً يتعارض معه. وقد اشار فرويد نفسه أكثر من مرة إلى هذا التقارب كما جاء فى كتابه "فرويد بقلمه" على سبيل المثال. فكلا الأثنين يقاوم الموضوعات السائدة للتنشئة الاجتماعية والأخلاقية . وذلك عن طريق الإطاحة بالدور المركزى للوعى وإبداله بتحليل ينطلق من الهو ومن الحياة كرغبة وجنس. وعندئذ ينفصل الطريقان، ويصرح فرويد بوضوح فى كتابه "فيما وراء مبدأ اللذة": أنه لا يعتقد بنزوع عام لدى البشر أن يصبحوا سوبرمان، وبالتالى فهو أكثر تشاؤماً من نيتشه فيما يتعلق بإمكانية قلب القيم، لأن الثقافية الإنسانية هى قبل كل شئ قمع للغرائز. لكنه يضيف فى كتابه "علم النفس الجمعى وتحليل الأنا"، أن السوبرمان عند نيتشه كان قائداً للبشر "بلا دوافع ليبيدية، فهو لا يحب إلا نفسه ولا يقدر الآخرين إلا بقدر ما يستخدمهم فى أشباع غرائزه". يسعى نيتشه للافلات من قهر المجتمع عن طريق العودة للوجود، إذ لا يقبل أن يكون الوجود الكبير قد مات، فى حين أن فرويد يحاول بناء الشخص إنطلاقاً من العلاقة بالآخر ومن الصلة بين الرغبة فى الموضوع والعلاقة مع الذات. وهو ما يسمح له بإستكشاف تحول الهو – تلك القوة غير الشخصية الخارجة عن الوعى – إلى قوة بناء للذات الشخصية عبر العلاقة مع البشر. وقد وجه نقد

الحداثة، المتأثر بهذين المفكرين ، فكر نيتشه إلى رفض الحداثة وفكر فرويد إلى البحث عن حرية الفرد وهذا التعارض لا يخفي تشاؤمهما المشترك، ورفضهما للأوهام الحداثية، ولا سيما هذا الزعم الخطير فى التماهى بين الحرية الشخصية والاندماج الإجتماعي. يحاول نيتشه بعث عالم ما قبل المسيحية. وفرويد يعلن ميلاد الذات الشخصية فى عالم علمانى ويبين تعرضها فيه لخطر الانسحاق بسبب عقدة الذنب أو بسبب تماهياتها الاجتماعية أو السياسيات التى تصنع الإغتراب. فلنعترف أن هذين التأثيرين يتداخلان فى أغلب الأحيان ويدفعان عدداً من المثقفين إلى رفض كامل للمجتمع، بعد أن يرونه مختزلاً فى صورة شبكة من القواعد والضغوط، فهم يرفضونه باسم الرغبة، هذه الكلمة التى يفضلونها على إرادة القوة لأسباب تاريخية* . إن هذا العداء الجذرى للحداثة، الذى يرفض تبنى أى إختيار سياسى أو إجتماعى يؤدى بدوره إلى إختيارات متنوعة، سيأخذ فى القرن العشرين شكل معارضة "الفنان" للعالم البرجوازى. ولكن يمكن تتبع فكر فرويد من وجهة مختلفة تماماً. فعدائه للحداثة يدفعه للبحث فى لغة اللا وعى عما يمكن أن يقاوم به التحكم الإجتماعى. وفرويد بعيد عن الأديان بوجه عام بقدر إبتعاده عن المسيحية. وسيدعم هذا الموقف الفكر السريالى بوجه خاص، ذلك الفكر الذى يرتبط نقده الجذرى هو أيضاً للمجتمع البورجوازى بتحرير اللاوعى عن طريق بلبلة المعنى وآليات أخرى مثل الكتابة الآلية.

ولكن لا يمكننا أن ننسى ما يفصل الجنس، وهو الليبيدو فى إرتباطه بموضوع، عن غرائز الأنا : الجنس هو علاقة قبل كل شئ بإعتباره غريزه للتناسل وبالتالى هو بحث عن لقاء بين كائنين من جنس مختلف. وينبغى أن نتذكر أيضاً أن هذا الليبيدو يخترق الأنا الأعلى الذى لا يكون قهرياً فحسب بل مثـــل أعلى للأنـــا. وهكذا تتم صياغـــة مفهوم العمل الإجتماعى كشرط لوعى بالذات خال من العصاب والنرجسية. لماذا ينبغى

(*) يشير المؤلف هنا إلى إرتباط المصطلح النيتشوي "إرادة القوة" بصعود ألمانيا النازية، مما أدى إلى عزوف المثقفين المعاصرين عنه وتفضيلهم للمصطلح الفرويدى "الرغبة".

الاختيار بين هذين الاتجاهين اللذين يصدران عن فكر فرويد؟ أليس من الأفضل أن نؤكد على تكاملهما مع مراعاة نقاط التعارض بينهما؟ أن الوجه النقدى لفكر فرويد يتعلق بتدمير الانا والوعى ذى الخاصية القمعية، تدميراً لا يقبله النظام الإجتماعى ولكن لا مفر منه. أما الوجه التعليمى لفكر فرويد فهو يؤكد إمكانية إستثمار الذات للعلاقات بين الأشخاص والمواقف الإجتماعية التى توجد فيها. مثل هذا التعارض بين وجهى الفكر الفرويدى يبدو أقرب إلى الواقع من ذلك التضاد المفرط الذى يقام بين التحليل الخالص لرمزية اللاوعى والفكر "المراجع" العلاجى والذى يهدف إلى تهيئة الفرد للاندماج فى المجتمع وهى فكرة لا يمكن بحال نسبتها إلى فرويد ولا إلى إريك فروم مؤلف كتاب "الخوف من الحرية" والذى قام فيه بتحليل الفاشية ولا حتى إلى كارين هورنى.

لقد كان تأثير فرويد أوسع إنتشاراً من نيتشه. ففى حين أن نيتشه لا يقدم أى مخرج من الحداثة إلا بالفن والحنين للكل، وللعالم البائد الذى "كل شئ فيه نظام وجمال ورغد، هدوء ولذة"، كما يقول فى كتاب "دعوة للسفر". يقوم فكر فرويد بإستكشاف الدروب التى يمر من خلالها كل فكر للذات، فى الوقت الذى يدفع فيه تفكيك الأنا إلى غايته.

وقد تتبع هربرت ماركيوز هذه الدروب بصورة منهجية مدركا إن فكرة الذات لا يمكن طرحها إلا عبر نقد إجتماعى. وهذا المفهوم قد تبلور فى تيار من الفكر ولد من اللقاء بين الفكر الفرويدى والحركة الثورية فى العشرينات والثلاثينات من هذا القرن.

للوهلة الأولى يبدو أن ماركيوز قد دفع بتشاؤم فرويد إلى مداه عندما أقام تعارضاً بين ضغوط الحياة الإجتماعية والانتعاش الحر للجنس فى فترة ما قبل البلوغ. ولكن هذا الموضوع سرعان ما تغير لأن مثل هذا الانتعاش مستحيل بدون سند من الخبرة الإجتماعية. وهذا هو جوهر فكر ماركيوز. فما يراه فرويد كواقع إجتماعى ينقسم لدى ماركيوز إلى واقعين متعارضين : الأول هو أن النشاط والعمل ليسا فقط مشقة وإلزام ولكن يمكن أيضاً أن يفترضا علاقة وأن يكون لهما مضمون جنسى واقعى وتحقق ذلك

مرتبط بالخروج من المجتمع الصناعى لندخل فى مجتمع الأنشطة الوسيطة التى يحل فيها الاتصال محل التصنيع. والثانى يتمثل فى ممارسة السيطرة الإجتماعية فى مجال العمل وبالتحديد فى الصناعة التايلورية. وهذا التعارض بين جانبين من النشاط الإجتماعى لا يكف عن التفاقم لدرجة أن ماركيوز يرى أن الوجوه السلبية للعمل فى المجتمع الصناعى المتقدم تأتى من السيطرة الإجتماعية أكثر من الضغوط المهنية. إن الادانة "اليسارية" للسيطرة الطبقية التى تدمر الرغبة فى العلاقات العاطفية، يقابلها من جهة أخرى ثقة كبيرة فى الحداثة كما هو واضح عند جماعة جيل الزهور generation Flower وتجمع الشباب فى وودستوك Woodstock. ويطرح ماركيوز هذا الموضوع الذى اشرت إلى أهميته فى فكر فرويد وهو إندماج الهو مع الأنا الأعلى، وهو يشارك مباشرة فى فكر روهيم Roheim الذى كتب يقول "فى التسامى ليس الانا الأعلى هو الذى يغزو ارض الهو ولكن، على العكس، فما يحدث هو أن الأنا الأعلى يغرق فى سيول تأتيه من الهو". (مقال "Sublimation" فى Psychoanalysis of Book Year 1945). ويرتقى الليبيدو من الجنس إلى الحضارة لأنه قبل كل شئ رباط إجتماعى. إن ما يهمنا هو أن ماركيوز، بعد روهيم، قد ادرك أن الليبيدو لا يتسامى إلا إذا أصبح ظاهرة إجتماعية وهو ما يبتعد تماماً عن التعارض المباشر بين اللذة والواقع. فالعلاقة مع الآخر وحدها تسمح بالإفلات من التدمير الذاتى والذى يهدد الليبيدو، هذا التهديد الحاضر دائماً فى مجتمع الاستهلاك. وينأى ماركيوز بنفسه عن الإدانه المطلقة للتكنيك التى تميز مدرسة فرانكفورت ويلتزم بمنظور ماركس عندما يجمع بين القوة المنتجة والليبيدو ويضعهم فى مواجهة علاقات الانتاج الرأسمالية التى تجمع بين كونها ظالمة إقتصادياً وقمعية عاطفياً. إن الرفض الشامل للمجتمع الحديث مع إختزاله إلى مجرد إنتصار للعقلانية الأداتية يحيلنا إلى الحنين إلى للوجود وإلى نموذج لمجتمع ما قبل رأسمالى يتطابق فى الغالب مع المدينة اليونانية. أما الماركسية، على العكس فلأنها مليئة بالثقة فى الحداثة تركز نقدها فقط على شكل إدارتها الإجتماعية وليس على آليتها.

ما يجمع بين فرويد وماركس، ويؤدى بعد الحرب العالمية الأولى إلى ميلاد تيارات هامة فى الفكر تضم إستلهامات من هذين المفكرين الكبيرين، هو رفض خطاب النظام وآليات التماهى بالحكام. وعلى هذا الصعيد يعتبر كل من ماركس وفرويد أوفياء للإلهام الرئيسى للعلوم الاجتماعية : الحذر تجاه المقولات التطبيقية والامبريقية. إن مقولات الحياة اليومية التى تتحكم فيها القواعد أكثر من غيرها هى التى تعبر بصورة مباشرة عن علاقات السيطرة. فنقطة البدء فى العلم الإجتماعى هى دائما الحذر من ما هو "إجتماعى" والإبتعاد عن كل ما يختزل وظيفة المجتمع إلى عمليات تكنيكية إدارية. لا المجتمع الصناعى ولا غيره من المجتمعات يخضع لتحكم العقل الآداتى وحده. ويذكر ماركس هنا دور الربح وفرويد يذكر تراكم سلطة القادة التى تدفع إلى تماهى أعضاء الجمهرة بالقادة. وفى مواجهة هذه الحيل للسيطرة الإجتماعية يطرح ماركس، كنصير للنزعة التاريخية، المنطق الطبيعى للقوى المنتجة، أما فرويد الذى يعتبر أكثر منه حداثة وفى نفس الوقت أكثر منه تقليدية ينادى، بقوة العقل وأيضا بالمبدأ الأخلاقى الكونى، مبدأ المسيح، أحبوا بعضكم بعضا والذى يطرح فكرة الذات. وفى نهاية كتاب "علم النفس الجمعى وتحليل الأنا" ، يضع فرويد الجيش فى مواجهة الكنيسة. ففى الجيش يتحد الجنود بالقائد وبالنظام وبالمجتمع القائم عليه. ولكن فى المقابل كما يقول فرويد لا يتماهى المسيحى بالمسيح فيذوب فيه ولكنه على العكس يسعى إلى تقليده وإلى إخضاع نفسه مثل المسيح إلى القانون الاخلاقى الكونى للتضامن. فتقليد الشخصية الزعامية التى ما هى إلا حامل لقيمة ما، يتعارض مع التماهى فى المجموع. وهكذا نجد فرويد مثل ماركس ونيتشه يدعو إلى تفكيك المجتمع وقطع روابطه بالتراث الذى ولد مع روسو والثورة الفرنسية والذى انتشر بواسطة القوميات التى سادت القرن التاسع عشر والقرن العشرين. هذا التفكيك للمجتمع، أساس كل فكر نقدى، يمكن أن يرجعنا إلى الوجود عبر الفن، يمكن أن يعود بنا إلى التراث العقلانى وإلى الثنائية المسيحية والديكارتية. ويمكن أن يجد فى الفرد نفسه القوة الرئيسية القادرة على التصدى

للسيطرة الإجتماعية، ويمكن لفرديته أن تتخذ شكل الدفاع عن حاجته الخاصة وحريته فى المبادرة أو تتخذ شكل تأكيد حقوق كل فرد، فى أن يبنى نفسه، عبر مقاومته لمنطق السيطرة، كذات شخصية.

تضع المناظرات الخاصة بالفكر الإجتماعى منذ قرن هذه الإجابات بعضها فى مواجهة البعض، وما يجمع بينها هو رفضها لتماهى الفاعل والنظام. ولكن إتجاهاً واحداً فقط من هذه الاتجاهات الفكرية الثلاثة التى تسود هذا القرن أو جزء منه على الأقل، يضعنا على طريق الذات، فى حين أن ماركس يتمنى إنتصار الطبيعة ونيتشه إنتصار ديونيزوس.

سيوسيولوجيا نهاية القرن.

تبدو السوسيولوجيا دفاعاً عن الحداثة وعن العقلنة فى مواجهة هجمات فرويد ونيتشه ضد الصورة العقلانية للإنسان. ولكن أليست هذه الصورة زائفة؟ فى الواقع تنتسب السوسيولوجيا إلى فكر نهاية القرن، ذلك الفكر الذى يشك فى روح التنوير ويعيد مع نيتشه وفرويد إكتشاف قوة الارادة والرغبات غير المحدودة فى مواجهة العقل العملياتى. ولن يكون من المفارقة القول بأن الفيلسوف الذى ترجع اليه السوسيولوجيا الوليدة بصورة مباشرة هو شوبنهاور وينسحب هذا حتى على دوركايم الذى أطلق عليه تلاميذه "شوبن" . لقد استند دوركايم فى معركته ضد المفهوم النفعى للعقد الإجتماعى على فكرته عن الإنسان المزدوج homo duplex أو بتعبير أدق ، واجه عالم التمثلات أى عالم المجتمع بعالم الإرادة والرغبة. اليس هذا التعارض الذى يقيمه دوركايم بين عالم التمثلات وعالم الارادة يأتى مباشرة من شوبنهاور؟ ومفهومه عن فقدان النظام anomie أليس هو مفهوم عن الصراع بين التحديدات التى تفرضها القواعد الإجتماعية والرغبة غير المحدودة الموجودة فى الإنسان؟ ودوركايم، فى كتابه "التعليم الأخلاقى" الصادر فى 1925، يقترب من فرويد ويعتقد مثله أن المجتمع الحديث يفرض عوائق

يصعب على إنسان الرغبة مع الزمن من تجاوزها. ولكنه يرى مثل فرويد أيضا أن المجتمع هو الذى يفرض القواعد الأخلاقية التى تجعل العقل ينتصر على الرغبة ولهذا فهو يتعارض من هذه الزاوية مع تونيس، إذ يعتقد أن إصطناعية المجتمع لا ينبغى لها أن تتغلب على القوى الطبيعية للجماعة. ليست نزعة دوركايم العقلية نوعاً من السوسيولوجيا الأولية. فهو كهوبز وكشوبنهاور يعتقد أن الفرد هو انانية وعنف ويمكن فقط لعقد إجتماعى ولفكرة العدالة أن يشيداً حواجز كافية لمنع قوى التدمير. ولهذا فهو ينادى، فى مواجهة النفعيين، بدولة قوية قادرة على فرض إحترام الاتفاقات الضرورية بين مصلحة المجتمع ورغبات الفرد.

قطعت السوسيولوجيا الوليدة صلاتها بروح التنوير. حتى فيبر، رغم أنه متأثر حقاً بكانط، يشدد على الخاصية غير العقلانية لقيم الكاليفينية ويجعل من النبى أساس الحياة الإجتماعية والسياسية. وزيميل، الذى كتب فى عام 1907 نصاً حول شوبنهاور ونيتشه، يعطى دوراً أكثر مركزية للرغبة فى الحياة كمصدر أولى للأخلاقية واللاأخلاقية فى آن.

ولهذا ليست السوسيولوجيا غريبة عن وعى نهاية القرن بإنحطاط الغرب أى بأزمة عقلانية التنوير، ذلك الوعى الذى ينمو على الأخص فى المانيا.

ويفرض إنتصار الرأسمالية التخلى عن الصورة العقلانية للانسان، فمن البديهى بالنسبة لعلماء الإجتماع ولمؤرخى الاقتصاد أن إرادة الربح والقوة، والحرب فى السوق والقيود المفروضة على العمال فى المؤسسة الانتاجية لا تقبل أن تختزل إلى تلك الصورة الملطّفة للعقلنة والترشيد.

إن السوسيولوجيا حركة فكرية قوية ومتنوعة لدرجة لا يمكن معها إختزالها إلى مثل هذه الصورة. هى تنظر إلى قوة الرغبة فى الثراء كإمتداد للتدمير الذى يتعرض له المجتمع ؛ فنجدها تدعو أحيانا العمال إلى المقاومة، وفى أغلب الأوقات إلى تدخل

الدولة. ولكنها على أى حال تواجه النفعية كما كان دوركايم يواجه سبنسر Spenser، فهى تأخذ إذن مكانها فى الحركة العامة لتدمير المفهوم العقلانى للانسان والتى أطلقها نيتشه وفرويد. ولهذا فالسوسيولوجيا لا علاقة لها بذلك التبسيط الوظيفى الذى إزدهر فى منتصف القرن العشرين والذى ينقصه تلك القوة المأساوية الموجودة فى أعمال فيبر ودوركايم، حيث كانت تسيطر على كليهما فكرة القطيعة والصراع بين القوى المتعارضة: العقلانية الإجتماعية من جانب والقناعة أو الرغبة الشخصية من جانب آخر. صحيح أن علماء الإجتماع مقتنعون مثل فرويد بأن النظام الإجتماعى يقوم على إنتصار العقل وعلى تبعية الرغبة للقاعدة وهو ما يجعل منهم إمتداداً للمفكرين السياسيين فى القرن السابع عشر والثامن عشر. ولكن الأهم من ذلك هو قطيعتهم مع إيديولوجيات التقدم. لقد ولدت السوسيولوجيا متشائمة وتنتمى كتابات فرويد السوسيولوجية فى النصف الثانى من حياته إلى هذا التيار. هم واعون بعدم توافق الرغبة والعقل وواعون بتطابق العقل والقواعد الاجتماعية وإذا كان الإنسان مزدوجاً، ينبغى التخلى عن فكرة إمكان إتفاق المؤسسة مع البواعث. لا يهم أن هذا الصراع بين الفرد والحضارة يعبر عنه غالبا بمصطلحات تنتمى إلى فترة بداية التصنيع فى الغرب، زمن تحول غالبية المجتمع إلى بروليتاريا، ولا تنتمى إلى مجتمع الاستهلاك الذى لم يبدأ فى الولايات المتحدة إلا بعد الحرب العالمية الأولى، وفى أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية. لقد باعد ثراء وتنوع السلع الاستهلاكية بين المجتمع الحديث وبين التفاؤل الذى كان سائداً فى بدايته. وكما يقول دوركايم كلما تقدمت الحداثة كلما ابتعدت السعادة وكلما زاد الشعور بالكبت وعدم الاشباع.

نقدان للحداثة

إذا كان الفكر الحداثى، سواء فى صيغته الليبرالية أو فى صيغته الماركسية، يقوم على تأكيد الصلة بين تحرير الفرد والتقدم التاريخى وهو ما وجد تعبيراً له فى الحلم بخلق إنسان جديد فى مجتمع جديد، فان نيتشه وفرويد قد حطما فكرة الحداثة. هل

هناك مبالغة فى الاقرار بأن هذا التحطيم للحداثة كان نهائياً وأنه مازال على قوته كما كان فى نهاية القرن التاسع عشر، خاصة وأن الفترة الكبرى للنمو الاقتصادى بعد الحرب العالمية الثانية قد أدت إلي بعث لفلسفات التقدم؟ وقد أدى تأثير الحزب الشيوعى، وخصوصاً فى فرنسا، إلى الإحتفاظ بمذهب فى التقدم يغلب عليه الطابع الإيديولوجي، إلا أنه لم يكن قوياً لدرجة تولد الثقة فى المستقبل. بل على العكس لقد مارس تأثيراً مضاداً وهو التنديد بالأزمة العامة للرأسمالية وبالافقار النسبى، بل والمطلق؛ وهو ما قضى على الفكر الاشتراكى الذى كانت الثقة فى الطبقة العاملة الثورية، بالنسبه له، لا يمكن لها أن تنفصل عن الاعتقاد فى الحركة الطبيعية للاقتصاد وعن مزيد من إضفاء الطابع الاجتماعى للانتاج.

مع نيتشه وفرويد كف الفرد عن أن يكون مجرد عامل أو مستهلك أو حتى مواطن، أى كف عن أن يكون كائنا إجتماعيا فحسب. أصبح موجوداً للرغبة تسكنه قوى غير شخصية ولغوية، ولكنه أيضا كائن فردى، خاص. وهو ما يضطرنا إلى إعادة تحديد الذات. لقد كان الله، أو العقل أو التاريخ هو الصلة التى تربط الفرد بما هو كونى؛ أما الله فقد مات، والعقل أصبح أداتياً والتاريخ صار خاضعاً للدول المطلقة.

كيف يمكن للفرد فى هذه الظروف أن يفلت من قوانين مصلحته التى هى فى نفس الوقت قوانين المنفعة الإجتماعية؟ يلجأ أغلبية المفكرين إلى فكرة أن الانسان يمكنه أن يستعيد بفضل الفن طبيعته العميقة، والمقموعة والمشوهة بسبب تدعيم السيطرة الإجتماعية : ينبغى تحويل الحياة إلى عمل فنى، واستعادة الروابط التى توحد الإنسان بالعالم عبر الجمال. لقد كان فرويد شغوفاً بالأساطير التأسيسية للمجتمعات القديمة، ولكن معرفة هذه الاساطير هى أيضا خبرة جمالية، بما أن الأعمال الدينية لهذه الثقافات القديمة هى ما تركوه لنا بإعتبارها أعمالاً فنية. هى عودة للوجود، للكل، تجتذب أغلب الانتقادات الفلسفية للحداثة وتبتعد أكثر فأكثر عن النقد الإجتماعى الذى ينبغى له

الاستناد على مفهوم جديد للذات ينظر إليها بإعتبارها رغبة فى الحرية وإرادة أن تكون فاعلاً إجتماعياً مستقلاً.

ولكن إذا كان هذان النقدان للحداثة يتعارضان، فقد عمل نيتشه وفرويد على ظهور ثنائية كانت روح التنوير وفلسفات التقدم قد قضيا عليها. وبالرغم من أن عدوهم الأول كان هو المسيحية وتعريفها للذات على أنها النفس التى خلقها الله على صورته، نجدهم يضعون الوجود فى مواجهة العمل. إنهم يبحثون عن ما هو أساسى وطبيعى وبيولوجى، داعين إليه ضد ما هو إجتماعى والذى ينظر إليه على أنه التعبير النهائى المتحقق لما يسميه نيتشه بالعدمية، والتى تحرم الإنسان من قدرته على الإبتكار وتخرجه من نفسه لتلقى به فى المجتمع، الذى هو إله الحداثة. وهو ما يخلق تعارضاً بين المجتمع النفعى والفرد الذى تحركه قوة إيروس الحيوية. ويتقارب نيتشه وفرويد فى نقدهما للمجتمع الحديث، ولكن نيتشه يرفض تماماً فكرة الذات وحركة تحقيق الذات التى أدخلتها المسيحية، فى حين أن فرويد لا يفصل تدمير الوعى والأنا عن البحث عن أنا ذات فاعلة Je تجمع فى داخلها الليبيدو والقانون رافضة لرغبة التدمير الذاتى وسلطة الرئيس. ولهذا السبب فإن هذا الكتاب يظل دائما بعيداً عن فكر نيتشه لكنه يبقى فى ظل فرويد.

إن تحطيم الأنا، فى مجتمع حديث، تحل فيه الحركة وعدم التحديد محل النظام والواجب تجاه الدولة، يشير أكثر من أى تغير آخر، إلى نهاية الحداثة الكلاسيكية. وقد بدت لنا هذه الحداثة لزمن طويل المعارض للمجتمع التقليدى؛ بإعتبارها كانت تنادى بإن الفرد، بدلا من أن يشغل المكان الخاص به، عليه أن يتماهى مع العقل الكونى، وعلى التعليم أن يرتفع بالطفل إلى مستوى القيم غير الشخصية، قيم المعرفة والفن. ولكنه منذ نيتشه وفرويد اللذان يمكن أن نعتبرهما مؤسسى ما بعد الحداثة، تبدو لنا هذه الحداثة التقليدية أقرب إلى المجتمع الدينى التقليدى منه إلى الحداثة كما نعيشها فى القرن العشرين. فمملكة العقل هى مملكة ما هو كونى.

مازال الكونى هو مملكة العقل، رغم أن توكفيل كان عنده مبررات تجعله يصرح بأن كل شئ فى المجتمع الحديث يرجع إلى الحياة الخاصة. إن إنتصار النزعة الفردية كمقابل لتدمير الأنا يحدد حداثة جديدة ويفرض علينا مراجعة التحليلات التى تلقيناها من فلسفة التنوير والتقدم. ولم يعد الامر مجرد تحليلات لأن عديداً من تيارات الفكر الكبرى قد تكونت واستقلت فى نهاية القرن التاسع عشر وفتح التعارض بينها حقلاً لا نهاية له من النقد الثقافى .

أزمة الهوية الشخصية كانت هى رد الفعل الأكثر قوة والذى ساد ثقافة فيينا. ويوضح لنا جاك لوريدير Jacques Le Rider على أثر كارل شورسك Schorske Karl، الملامح الغالبة لهذه الأزمة والتى كانت قبل كل شئ أزمة الهوية الذكورية والهوية اليهودية. فعلى أنقاض الهوية المدمرة ينفتح عالم مفكك ومتغير الماهية. عدم تحديد الأنا، فى نظر البعض مثل روبرت موزيل Robert Musil، له جوانب إيجابية وآثار سلبية، ولكن بالنسبه للجميع يفقد الإنسان خصائصه كما يقول موزيل الذى كان قد تابع عن قرب سيكولوجيا ماخ Mach عندما تحدث عن الأنا الذى لا يمكن إنقاذه. وفى السوسيولوجيا كان جورج زيمل Georg Simmel هو الذى أعطى لهذا الإبدال للقانون العقلى بالقانون الفردى مكاناً مركزياً. ولكن هذه الفردية المتطرفة لا يمكن إحتمالها. لأنها لا تمنح أى إجابة على سؤال الهوية وأى قبول لتحديد شخصى أو إجتماعى. هل أنا رجل أم إمرأة؟ وهو سؤال قد دفع بالرئيس شريبر Schreber إلى الجنون. أنا يهودى أم ألمانى؟ سؤال دفع بالعديد من المثقفين اليهود إلى حدود العداء للسامية. ينمو تدمير الذات خارج المكان الذى تنعدم فيه راحة العقل فى إتجاهين مختلفين.

الإتجاه الأول والأهم من الناحية الثقافية، وهو العودة إلى الشمول الذى افتتحه نيتشه وكان شوبنهاور قد مهد له. فيتحدث روبرت موزيل عن الانسان بلا خصائص بالمعنى الذى نجده عند أرنست ماخ وكذلك لدى إيكهارت Maitre´ Eckhart الذى كان

يعرف الله بانه موجود وبلا خصائص ويدعو الانسان إلى اكتشاف الطريق الذى يقربه منه فيما وراء أى تحديد شخصى أو إجتماعى. يحاول موزيل كنيتشه أن يجد السلام فى الشمول. وهكذا تسود النزعة الصوفية نهاية القرن كما يسودها كل تنويعات فلسفة الحياة (Lebensphilosophie)

ولكن هذه العودة إلى الفن وإلى الواحد لا تجذب إلا أولئك الذين يتصورون إنقاذ فرديتهم بهذه الطريقة ويعتبرون أنفسهم عباقرة. إن الاستنفاد المزدوج للمجتمع التقليدى وللفكر العقلى الكلاسيكى قد أوجد حركة كبرى للدفاع عن الهوية الجماعية التى صاحبت صعود القوميات وأدت إلى سطوع النازية الذى يعمى الأبصار، تلك النازية التى تحدد المرأة لتخضعها للرجل واليهودى لتقضى عليه والامة لتعلن رقى الجنس الألمانى والأمة الألمانية على غيرها. كان المثقفون ورثة التنوير يكافحون ضد القومية والتى بدأت فى باريس وفيينا فى نفس الوقت مع قضية درايفوس (*)Dreyfus. ولكن المثقفين الليبراليين والوطنيين لا يستطيعون تجاوز أزمة الحداثة. أنهم يحاولون العثور على الوحدة عبر رؤية للعالم عقلانية أو شعبوية. وهو ما يؤدى إلى إنتاج خطاب عبثى فى جانب وصياح همجى فى جانب آخر.

هذه المحاولات اليائسة لن تمنع تفكيك المفهوم العقلى للحداثة لأن يصل إلى مداه. وسوف نتابع هذا الاستنفاد للايديولوجيا الحداثية قبل البحث، فى الجزء الثالث، عن مخرج لهذه الأزمة والتى هى أزمة التنوير والعقل والتقدم التاريخى فى الوقت ذاته.

(*) الفريد درايفوس (١٨٥٩-١٩٣٩) ضابط فرنسى من عائلة يهودية أُتهم فى أواخر القرن التاسع عشر بالتجسس لحساب ألمانيا، وأدى ذلك إلى انبعاث موجة من الشوفينية والعداء للسامية اجتاحت فرنسا. وانقسم المجتمع الفرنسى الى معسكرين : أنصار درايفوس ويضم المثقفين والاشتراكيين والجمهوريين؛ وأعداء درايفوس ويضم المحافظين ورجال الدين والملكيين.

الفصل الثالث
الأمة والمؤسسة الإنتاجية والمستهلك

فاعلى الحداثة

إلى جانب النقد الثقافى للتفاؤلية التاريخية كان هناك بإستمرار نقد تاريخى عملى للأوهام الوضعية. هذا النقد التاريخى يرى ان الممجتمع الحديث أو الصناعى لا يمكن إختزاله إلى مجرد إنتصار الحساب والسلطة العقلية الشرعية. إن هذا المجتمع من إنتاج المؤسسة، يحمله الوعى القومى فى طياته ويحدده أكثر فاكثر طلبات المستهلكين. ولا يعتبر أى من هؤلاء الفاعلين الثلاثة مجرد فعل أداتى.

إن الأمم تتحد بالثقافة أكثر مما تتحد بفعل إقتصادى؛ وتهدف المؤسسات الانتاجية إلى الربح والقوة وبنفس القدر تهدف إلى التنظيم العقلى للإنتاج؛ ويدخل المستهلكون فى إختياراتهم جوانب متنوعة من شخصياتهم بقدر ما يسمح لهم مستواهم فى المعيشة باشباع حاجاتهم الغير أساسية والتى تخرج عن القواعد والأطر التقليدية. إن انفراط الفكرة التقليدية عن الحداثة وإيديولوجيا التنوير والتقدم قد تم مؤخراً نتيجة لإعادة إكتشاف هؤلاء الفاعلين وكذلك نتيجة لفكر نيتشه وفرويد. وسوف أحاول أن أبين فى هذا الفصل أن كل فاعل منهم - الأمة، المؤسسة الإنتاجية، المستهلك - يمثل نقطة من النقاط المحورية فى هذه الحداثة المنفرطة، مثله مثل أنثروبولوجيا الهو التى بلورها نيتشه وفرويد والتى تمثل النقطة الرابعة.

ينبغى إعتبار النظرية والتطبيق معاً كتجليات متكاملة لنفس الأزمة الثقافية العامة وهى أزمة الحداثة. الجنس، والقومية والربح والحاجات تلك هى القوى التى تشكل علاقاتها وتكاملها ولا سيما تعارضها، لحم المجتمع الصناعى ودمه. بشكل جعل ممن نظروا إلى الحداثة على انها فقط إنتصار العقل الأداتى يقاتلون ضد صورة معدمة

وفقيرة، لدرجة لا يمكن معها أن يحرزوا إنتصاراً حقيقياً ؛ إذ هم لا يفعلون سوى أن يزينوا ببعض الصيغ النظرية فعل القوى الواقعية التى تعمل فى المجتمع الصناعى أى الجنس والقومية والربح والحاجات. ولكن ينبغى النظر إلى المجتمع فى كل أبعاده بالتفكير سواء فى ممارساته الإقتصادية أو فى أفكاره الفلسفية

الأمــة.

هل يعتبر الفاعلون فى الحياة الإجتماعية حاملين للحداثة أم يتبعون منطقاً آخر فى الفعل؟ لقد استمدت نظريات الحداثة الكلاسيكية قوتها من تبنيها للإجابة الأولى عن هذا السؤال. الأمة هى الشكل السياسى للحداثة فهى تضع محل التراث والتقاليد والإمتيازات مجالاً قومياً مندمجاً مبنياً على القانون المستوحى من مبادئ العقل. وبنفس الطريقة تعتبر المؤسسة الانتاجية فاعلاً عقلانياً وبفضله يصبح العالم تقنية للانتاج، ويصبح السوق معياراً للحكم على نتيجة الترشيد فى المؤسسة. أما فيما يخص الإستهلاك، فهو يتحرر شيئاً من التحدد بالعادات والقيم الرمزية المرتبطة ببعض أنواع الملكية فى كل ثقافة. أنه ينبع من إختيارات عقلانية بين الإشباع المحدد بمعيار مشترك وسعر السلع والخدمات.

لقد عبرت الاطروحة الحداثية عن نفسها بقوة كبيرة فى إطار الأمة، وفى إطارها ايضا واجهت أعنف المقاومات. هذه الاطروحة كانت متبناه بصورة واسعة جداً فى فرنسا حيث كتب لويس دومون أن "الأمة هى المجتمع الشامل المكون من بشر يعتبرون أنفسهم أفراداً" (كتاب "رسالة فى الفردية" [ص21]) ولكن المؤلف البريطانى أرنست جيلنر Ernest Gellner هو الذى أعطاها صيغتها المبلورة. وذلك بتعريف الأمة بأنها الصلة بين وحدة سياسية وثقافية ما. ويبين كيف أن المجتمعات الحديثة والصناعية تحتاج إلى ثقافة قومية، أى ثقافة بنيت من أجل الأمة وبواسطة الامة لتتجاوز الثقافة التراثية المحلية التى تقاوم التغير. وبدلاً من تصور أن وجود ثقافة قومية هو الذى يؤسس

الأمة والقومية يكون العكس هو الصحيح : الدولة القومية هى التى تنتج، وخصوصاً بواسطة المدرسة، ثقافة قومية. وتلك رؤية دوركايمية تلعب الثقافة فيها دور خلق الوعى الجمعى. الدولة تنشر وتعمم وتفرض ثقافة تم بلورتها فيما قبل، ولا سيما لغة تصبح لغة قومية بفضل المدرسة، والإدارة العامة والجيش. هذا مفهوم عقلانى وحداثى هدفه الأساسى محاربة النزعات القومية والشعبوية التى تزعم وضع السياسة فى خدمة الأمة والشعب، وكأنهما كانا موجودين قبل تدخل الدولة. جلنر هنا قريب من التراث الفرنسى الذى يرى أن الدولة هى التى خلقت الأمة وخلقت فرنسا نفسها، منذ الملوك إلى الثورة والجمهوريات المتعاقبة. ولكن جلنر يطبق أطروحته على الأمم الحديثة أساساً ناقداً قضيتهم المفضلة وهى النهضة القومية. فالأمر يتعلق بميلاد وليس بنهضة. ولكن هذه الأطروحه يواجهها مع ذلك اعتراضات قوية، لأن الحداثة التجارية والصناعية تنادى بالأفكار الكونية للانتاج والترشيد والسوق وليس بفكرة الأمة. وعديد من النخب الحاكمة قد حرصوا على إدخال بلادهم فى التبادلات الدولية وليتم لهم ذلك، وحاربوا بعض أشكال الحياة الإقتصادية والإجتماعية والثقافية. وكثيراً ما ثار أيضاً منتجو المعرفة وناشروها ضد القومية.

وما أن نبتعد عن الأماكن المركزية للتنمية الاقتصادية حتى تنفصل الحداثة وينفصل المجتمع عن الدولة، لأن الدولة تصير خالق الحداثة وليس مندوبها. وهى باسم استقلال الأمة تناضل ضد خصومها الأجانب وتقوم بتحديث الاقتصاد والمجتمع، كما فعل نابليون فى كفاحه ضد إنجلترا والإمبراطور ميجى عندما دفع باليابان إلى التصنيع لينقذها من السيطرة الأمريكية أو الروسية. قامت ألمانيا وإيطاليا وكذلك اليابان وبلاد كثيرة بعدهم، بالربط بين التحديث والحفاظ على الثقافة القومية أو بعثها لأنه إزاء حداثة متماهية مع التجارة الأنجليزية أو اللغة الفرنسية ماذا بوسع دولة قومية أن تفعل للدفاع عن إستقلالها سوى تعبئة المصادر غير الحداثية سواء كانت ثقافية أو إجتماعية أو إقتصادية؟ كما أن الملاك والعقاريين، اليونكرز البروسيين أو الداميوس اليابانيين هم

الذين أخذوا، فى أغلب الأحيان، المبادرة بالتنمية الرأسمالية. إن الدعوة إلى الإخلاص الإجتماعى التقليدى هى التى سمح لبلاد دخلت الحداثة مؤخراً أن تعبئ مصادرها. وهذه الحركة لم تلبث أن تضخمت حتى وصلت الذروة مع الاسلامية islamisme البعيدة عن السلفية وحتى عن التقوى الإسلامية والتى تعبأ النخب التحديثية، لطلاب العلوم والطب على وجه الخصوص. وفى هذه الحال، تدخل قضية النهضة الثقافية فى صراع مع السلفية وكذلك فى صراع مع الحداثة الليبرالية.

وفى بقاع أخرى وبالأخص فى أمريكا اللاتينية يتخذ المزج بين القومية والحداثية أشكالاً أكثر تنوعاً. وإذا كان إرتباطهما، فى البرازيل بين الحربين العالميين، قد أتاح ميلاد الحركة الفاشية الوحيدة فى القارة، وهى التمامية integralisme فإن هناك فى بلاد أخرى، نظماً قومية شعبية تدعوا إلى اشتراك موسع لسكان المدن الجدد تكون دعواتهم الحداثية على نفس الدرجة من الأهمية مع الدعوات القومية. كان جلنر إذن على حق عندما أكد على أن القومية تأتى من أعلى، من الدولة، ولكنه على خطأ عندما لم ير أن هذه الدولة ينبغى لها أن تستند على التاريخ والخصوصيات الموروثة لتعبئة القوى القادرة على مقاومة هيمنة القوى المركزية الكبرى. القومية هى تعبئة الماضى والتراث فى خدمة المستقبل والحداثة. أنها تفتح باب الثقافة المحلية لرياح الحداثة والعقلنة، ولكنها تنشئ كياناً قومياً تحديثياً أكثر منه حديثاً. وكلما كان ارتباط بلد ما بأصوله وتراثه كبير كلما ابتعد عن مراكز الحداثة وشعر انه مهدد بامبريالية أجنبية. ليست الأمة هى الشكل السياسى للحداثة ولكنها الفاعل الاساسى للتحديث وهو ما يعنى أنها الفاعل غير الحديث الذى يخلق حداثة ويسعى للتحكم فيها وفى نفس الوقت يقبل أن يفقدها جزئياً لمصلحة الانتاج والاستهلاك اللذين يكتسبان طابعاً عالمياً.

إلى جانب هذه النظرة من المركز إلى المحيط ينبغى أن تكون هناك نظرة من المحيط إلى المركز. وذلك لأن الأفريقى والامريكى اللاتينى لهما أسبابهما الوجيهة للشك

فى أن يكون كل ما يأتى اليهم من فرنسا أو الولايات المتحدة أو من انجلترا تعبيراً عن الحداثة. فهو فى الغالب سيطرة استعمارية أو فرض لنماذج ثقافية غريبة. عندما يعلّم الفرنسيون الجزائريين، "أجدادنا الغاليون" أو عندما تنشر الولايات المتحدة فى أمريكا اللاتينية كتباً مدرسية تتحدث عن الزراعة في كنساس وليس فى التيبلانو، كيف يمكن أن نجد الجرأة على إعتبار هذا الإستعمار تحديثاً فى حين انه ليس إلا غزواً؟ كان يلزم كل صلف البلاد المسيطرة لكى تطابق بين قوميتها وكونية العقل.

اليوم تم تجاوز هذه القوميات التحديثية لأن الاقتصاد والثقافة أصبحا شيئاً فشيئاً عابرين للقوميات. وهو ما لا يستبعد آن نجد بعض البلاد، مثل الولايات المتحدة اليوم أو ربما اليابان غداً، تتحكم ثقافياً فى جزء كبير من المعلومات المبثوثة على مستوى الكوكب. وهو ما أدى من زمن إلى وجود قطيعة عنيفة بين التحديث والقومية. إن القوميات بإعتبارها فاعلين غير حديثين للحداثة، قد أصبحت أكثر فأكثر قوى لمقاومة التحديث وتنشر افكاراً معادية للكونية بشكل صريح؛ وتصل إلى ذروتها بإقرار التفوق المطلق لثقافة ما أو حتى لجنس معين. هذا التحول من التحالف بين الأمة والحداثة قد وصل إلى أشكال متطرفة فى أوروبا فى القرنين التاسع عشر والعشرين، كلما تقدم التصنيع. ففى زمن التصنيع الألمانى الكبير، فى نهاية القرن التاسع عشر وخصوصاً بعد بسمارك، تطورت القومية وتغلغلت فى أوساط المثقفين. فنجد ماكس فيبر يجمع بين كونه ليبرالياً ومعارضاً لمعاداة السامية وقومياً فى نفس الوقت. لقد حل العداء للسامية محل العداء لليهودية عندما إنزاح الخوف من الثقافة اليهودية المعزولة فى الجيتو فى أوروبا الشرقية لصالح الخوف من اليهودى المتحرر، المتماهى مع كونية العلم والتجارة والفن. أصبحت القومية الألمانية والقومية الفرنسية معاديتان للسامية من أجل الدفاع عن ثقافة قومية، وتقليدية يغذيها التاريخ، ضد عقلانية مفسدة وبلا جذور. وهو ما أدى إلى سياسة التصفية الجسدية لدى النازى وإلى إجراءات التمييز والقمع التى قامت بها حكومة فيشى.

إن إنفتاح الأمم على الحداثة والإطاحة بالتقاليد والعوازل الثقافية قد تم فى ظرف خاص جداً وهو دخول الأمم الرائدة، انجلترا وفرنسا ومن بعدها الولايات المتحدة، فى الحداثة. سرعان ما أصبح التحالف بين الأمة والحداثة أكثر تعقيدا فى كل مكان كف فيه التحديث عن أن يكون ليبرالياً واصبح إرادياً، وفى كل مكان عبئت فيه الامة الماضى لبناء المستقبل بدلا من الانفتاح فقط على الرياح الخارجية. وفى النهاية إنقلب الوعى القومى على الحداثة وأصبح أصولياً واستبعد من لا يلتزمون كلية بإرث ثقافى مفسر فى الغالب بمصطلحات بيولوجية، واعتبرهم عملاء للخارج أو قوى شيطانية.

كيف لا نرى أن العالم الصناعى الحديث ليس آلة هائلة ولكن كوكبة من الأمم السائدة والمسودة، واثقة أو حذرة من فرصتها فى الإحتفاظ بهويتها مع اشتراكها فى التبادلات العالمية؟ كان أوجست كونت يعتقد أن تقدم الصناعة سيجعل الحرب أمراً هزلياً إذ ستكون الثورة الناتجة عن الغزو أقل من الثروة الحاصلة من تعاظم الانتاجية الصناعية. وأثبت التاريخ خطأه كما أثبت خطأ من ظنوا أن كونية العقلية سوف تحل شيئاً فشيئاً محل الخصوصيات الإجتماعية والثقافية والقومية. إن صانعى التاريخ ليسوا مجرد مندوبين للحداثة. إن فكرة التحديثيين الكبرى والتى ترى أن النظام يتلائم مع الفاعلين فى المجتمع الحديث بفضل تمثل الفاعلين داخلياً لقواعد المجتمع، قد تهاوت وتم تجاوزها من قبل الواقع التاريخى والذى يصنع الشيوخ فيه ما هو جديد. وعبر الخصوصية نتقدم إلى الكونية أو نواجهها. رغم ان العديد من المفكرين قد اعتقدوا ان التحديث هو المرور من الخصوصية إلى الكونية وإلى الإعتقاد وفى العقل. لا يمكن أبداً إختزال الفاعل الإجتماعى إلى مجرد الوظائف التى يشغلها فى النظام العام كما لا يمكن إختزال المجتمع إلى حلقة فى تاريخ يكشف الفلاسفة أو الاقتصاديين عن إتجاهه. فى مثل هذا الفصل، الجزئي أحيانا والتام أحيانا أخرى، بين الحداثة والفاعلين فى المجتمع يمكن حدوث أزمة الأيديولوجيا الكلاسيكية للحداثة والتى كانت تقوم على تأكيد إرتباطهما التام.

أن فصل الحداثة، الكونية عن التحديث الذى يتبع طرقاً ويعبئ موارداً خاصة أو قومية أو محلية قد أتخذ فى نهاية القرن العشرين، أشكالاً أكثر جذرية من القرن الماضى الذى أمكن فيه البحث عن توفيق بين المسألة الإجتماعية والمسألة القومية كما فعل الماركسيون النمساويون. ولكن تقل الطرق القومية شيئاً فشيئاً لأن الحداثة تزيد تدريجياً المسافة بين توافد الثروة والمعلومات فى السوق العالمى والتماهى مع منظومة ثقافية وإجتماعية. ويمكن أن تتحطم الساحة العمومية ووجود الحياة الإجتماعية نفسه بواسطة الهوة الكبرى بين السلوكيات الإقتصادية والسلوكيات الثقافية، وبين موضوعية السوق والوعى الذاتى للانتماء. إن سكان مقاطعة كوبيك فى كندا لا يحلمون باقتصاد قومى كما كان يريد الألمان أو اليابانيون فى القرن الماضى ولكنهم يريدون على العكس أن يوفقوا بين مشاركة مباشرة فى الاقتصاد الأمريكى الشمالى وبين الدفا ع عن هويتهم الثقافية كما يفعل سكان الفلاماند أو كتالونيا فى أوروبا. وبنفس الطريقة عندما طالب السلوفانيون والكروات بإستقلالهم كانوا يريدون الاندماج فى السوق الأوروبية المشتركة قبل سكان مقدونيا ومنت نيجرو .

ألم تكن القومية خطيرة بشكل خاص عندما كانت مسخرة لخدمة دولة تحديثية ومتسلطة وقومية والتى كانت تدعو إلى الفكرة المصطنعة عن الشعب Volk لكى تبنى فى احسن الاحوال دولة قومية وفى أسوأها سلطة مستبدة باسم الشعب أو الدولة أو الزعيم؟ اليس ذلك تأكيدا على الصلة بين الحداثة والقومية سواء فى شكلها الاستعمارى أو فى شكلها القومى والتى كان لها أثاراً مدمرة. فى حين أن الفصل بين الحداثة الإقتصادية والوعى القومى، الذى يمكنه بالتأكيد أن يقسم المجتمع إلى قسمين يعلو أحدهما على الآخر ويظلا بلا أى تواصل، ليس له مثل تلك الآثار المأساوية؟ هذا الفصل يبدو لى أحد أهم وجوه تداعى الفكرة الكلاسيكية عن الحداثة، وتداعى مفهوم التحديث الذى يعتبر التصنيع وترسيخ الديمقراطية وتكوين الدول القومية ثلاث جوانب مستقلة من نفس المسار العام. مثل هذه الفكرة التى يتمسك بها الليبراليون مثل سيمور مارتن

ليست وماركسيون مثل إريك هوبسباوم Eric Hobsbawm ينبغى التخلى عنها بحسم. إن الفكرة المقابلة هى التى تناسب بشكل أفضل عالم اليوم، وهى فكرة الفصل المتنامى بين الجوانب المفترضة للعقلنة المنظور إليها بإعتبارها هى الحداثة.

المؤسسة الإنتاجية

يبدو من الصعب عدم إعتبار المؤسسة الإنتاجية فاعلاً للحداثة التى يكون الترشيد ماهيتها. الإنتاج بفاعلية، الاستجابة للطلب المعبر عنه فى السوق، البحث عن الربح الاقصى، تنوع الاستثمارات، كل هذه الجوانب التى تشكل جوهر إدارة المؤسسات الإنتاجية أليست هى بنفس القدر تطبيقات للعقلانية الاقتصادية؟ ولكن المكان المحدود الممنوح للمؤسسة الانتاجية فى تحليلات النشاط الاقتصادى هو ما يوقظ الشك. ففى حقبة أولى كان الحديث يدور أساسا عن رأس المال وعن الدورات الاقتصادية وبصورة أقل عن آثار الابتكارات التكنيكية على النشاط الاقتصادى. فى الحقبة الثانية من تاريخ تحليل الانتاج كانت فكرة الترشيد هى السائدة. ولكن إبتداء من تايلور وفرويد وحتى العصر الذهبى لمدارس الاعمال المريكية business Schools فى الخمسينات والستينات بدت المؤسسة الانتاجية هى الإطار الحقيقى والملموس للتحديث. لقد أشار الخبراء على المؤسسة بتطبيق مبادئ عقلانية التنوير، وتعريف وظائفها ومستوياتها المراتبية، وبتحديد مرور المعلومات والأفكار والبضائع والبشر فيها بشكل ماهر، بإختصار تنظيم وتحديــد تلك التجمعات التى تزداد تعقيداً مع الزمن. إن الإدارة ent-mangem التى انتقلت من الولايات المتحدة إلى أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية تطبق مبادئ ذات قيمة عامة على مواقف خاصة، حتى وإن أستخدمت دراسة الحالة استخداماً كبيراً. ولكن هل، فى هذه الفترة التى تمثل ذروة الصناعة الأمريكية، شغلت فكرة المؤسسة الانتاجية مكاناً مركزياً؟ لا. لم يتم ذلك بأى صورة من الصور. فبالنسبة لتايلور ولفورد تظل الورشة وموقع العمل هما نقطتا التدخل الأساسيتين. وتعاليم الادارة لا تتحدث عن المؤسسة الانتاجية ولكن على التنظيم وهو ما يعنى إحلال مبادئ عامة

محل الفاعل الإقتصادى الواقعى. وفى إطار منظور مختلف تحدث الكثيرون فى القطاع العام كما فى القطاع الخاص عن دور التكنوقراطيين الذين يستندون على معارفهم التقنية أو الإدارية أو المالية فيتدخلون كمتخصصين فى الإنتاج. كان فاعلو النشاط الاقتصادى مرشدين ومنظمين فصارت فكرة المؤسسة الانتاجية هامشية.

تكونت، بشكل موازى، صورة مختلفة تماما للمؤسسة الانتاجية ولكنها تؤدى إلى تجريدها من أى أهمية؛ فقد كان ينظر اليها على أنها أرض الصراع الطبقى والحركة العمالية التى تضع عمل العمال فى مواجهة ربح الرأسمالى، واستقلال المهنة والثقافة العمالية فى مواجهة هذه السلطة الإقتصادية التى تتحول إلى حواجز طبقية، وأشكالاً سلطوية للقيادة، عبر الفصل بين مستويى التصور والتنفيذ الذى لم يكن نتيجة للتنظيم العلمى للعمل فحسب ولكنه بالأحرى كان تعبيراً عن السيطرة الطبقية. كانت الحركة العمالية والمؤسسة الانتاجية حقيقتين متعارضتين طوال الوقت أو كلتاهما غريبة عن الأخرى. تقع الحركة العمالية فى مستوى مكان العمل، والموقع والورشة، وأيضا فى مستوى المجتمع فى مجمله. كما تضع الحركة العمالية طبقة فى مواجهة أخرى، ليس بإعتبارهما ثقافتين أو جماعتين إجتماعيتين متعارضتين ولكن بإعتبار كل منها نموذج إجتماعى مختلف فى استخدام الصناعة والآلات وتنظيم العمل. ولهذا حين كانت الحركة العمالية قوية، أدت إلى مواجهات حادة – النزعة النقابية ذات النشاط المباشر والتى تسمى غالبا ثورية – كما أدت إلى نضال سياسى يضع الإشتراكية فى مواجهة الرأسمالية. بين هذين المستويين من النشاط الجماعى تلعب المؤسسة الانتاجية دوراً ثانوياً سواء بالنسبة للمديرين ـ مهندسين أو ماليين ـ أو بالنسبة للأجراء الذين ينظرون للمؤسسة على أنها شكل من أشكال المجتمع الطبقى. ولأن تلك النظرة التى رفعت النقابية إلى مستوى الحركة الإجتماعية لم تعد تناسب الواقع الحالى فقد بدت المؤسسة الانتاجية الآن كفاعل إقتصادى مستقل.

لقد كفت المؤسسة الانتاجية عن أن تكون التعبير الملموس للرأسمالية، أنها تبدو أكثر فأكثر وحدة استراتيجية فى سوق دولى تنافسى وكعامل لإستخدام التكنولوجيات الجديدة. فليست العقلنة ولا السيطرة الطبقية هى التى تُعرِّف المؤسسة الانتاجية التعريف الأفضل، ولكن تقوم إدارة الأسواق والتكنولوجيات بهذا التعريف على أفضل وجه. هذا الإنتقال من التحليل عبر مصطلحات الطبقات الإجتماعية والترشيد إلى تحليل آخر عبر مصطلحات الاستراتيجية، يغير تماما تصورنا للمؤسسة الانتاجية. فطوال ما نتحدث عن الترشيد وصراع الطبقات نبقى أسرى الصورة الكلاسيكية للحداثة وتطبيقاتها الإجتماعية، وفى المقابل عندما تكون المؤسسة الانتاجية محددة عسكرياً وصناعياً، وهو ما يفترض استخدام كلمة "إستراتيجية"، يصبح الفاعل أكثر من مجرد مندوب للتحديث.

كان جوزيف شومبيتر هو الذى أعطى أهمية كبرى للمستثمر ذاهباً حتى إلى حدود المفارقة لأن يرى أن الرأسمالية تتسم بروح الروتين المتنامى كلما أدت المنافسة إلى خفض معدل الربح. هذه الراسمالية، المحكوم عليها بالموت والتى ينبغى أن يحل محلها الإقتصاد المخطط لم تستمر، كما يعتقد، إلا بتدخل رؤساء المؤسسات الانتاجية الذين أدخلوا القيم الارستقراطية الحربية فى عالم الروتين، والذين هم فى نهاية الأمر عناصر الابتكار. إن الصدام الذى تم بين الجيش الصناعى الامريكى والجيش الصناعى اليابانى وإنتصار الأخير أدى إلى سرعة تغير صورتنا عن المؤسسة الإنتاجية مؤخراً. لأنه إذا كانت المؤسسة الانتاجية الامريكية موجهة إلى الترشيد وإلى السوق أو المرونة، فإن المؤسسة اليابانية تفكر فى ذاتها وتضع فى المقام الأول تحديد أهدافها وتعبئة مواردها التكنيكية والبشرية لتحقيقها. هذا السعى لإندماج المؤسسة الانتاجية يؤدى أساساً إلى تخفيض الفوارق الإجتماعية وهو ما لا يعنى إختفاء علاقات العمل التسلطية. ما أن نبدأ الحديث عن استراتيجية المؤسسة الانتاجية وليس عن القواعد العامة للترشيد حتى تصبح المؤسسة فاعلاً جوهرياً فى الحياة الإجتماعية، لم يعد يمكن لأى تحليل أن

يكتفى بإختزالها إلى مجرد وحدة أساسية للنظام الراسمالى. ويتبدى ذلك فى القطيعة المتنامية بين إقتصاد عام macro – economie بالغ التقنين، ومجدى للقرارات الحكومية، وإقتصاد خاص micro – economie يقترب من دراسة الإدارة أى من المنظور السوسيولوجى. فدراسة النظام تنفصل عن دراسة الفاعلين . وهذا هو الموضوع الرئيسى فى هذا الفصل والذى يصلح للمؤسسة الانتاجية كما يصلح للأمة وللأستهلاك ويهدف إلى تحطيم صورتنا عن الحداثة، تلك الفكرة التى يحددها الفاعلون عن طريق إمتثالهم أو انحرافهم عن اتجاه للتاريخ ينتهى إلى الإنتصار التدريجى للعقلانية.

الإستهلاك

فى هذا المجال يبدو أنه من الصعب إدراك القطيعة بين النظام والفاعلين إن أفكارنا عن الاستهلاك قد سادها لفترة طويلة من الزمن نوعين من التفسير : طبقاً للأول، يكون للاستهلاك شكل السلم الذى يبدأ من الملكيات الضرورية جداً والغذاء إلى أولئك الذين يتمتعون بقدر كبير من حرية الإختيار، فى الترويح، مرورا بالملابس والسكن؛ طبقا للتفسير الثانى يعتبر الاستهلاك لغة تعبر عن المستوى الإجتماعى، لأن كل ما يظن شخص منا انه ذوقه الخاص يحدده الموقع الذى يشغله فى المجتمع وميله إلى الإرتفاع أو الهبوط داخل هذا الموقع بشكل يبدو فيه الاستهلاك محدداً تماماً بالوضع الإجتماعى. هذا التصور، مثله مثل التفسير الذى كان يختزل الأمة او المؤسسة الانتاجية إلى مجرد شكل من أشكال الحداثة يرتبط تماما بتعريف لهذه الحداثة متكيف مع مجتمع يقوم على الانتاج. وأولئك الذين حرصوا دائما على الاحتفاظ برباط وثيق ومباشر بين الحداثة والعقلانية أدانوا دائماً مجتمع الإستهلاك صوناً لفكرة مجتمع الانتاج المتمحور حول العمل والتنظيم العقلانى للانتاج والتوفير والإندماج القومى. وهو ما يفسر النجاح الذى لاقته رسالة فيبر عن العلاقة بين البروتستانتية والرأسمالية. إن ما كان يبعث على الطمأنينة فى الصورة الفيبرية للرأسمالية، هو زهدها. وما كان مرفوضاً بالنسبة

للاستهلاك كان مقبولاً بالنسبة للعلم ولعبادة العقل الموضوعى. والصورة التى كوناها للحداثة بقيت لفترة طويلة مرتبطة بالفكرة المسيحية عن الزهد والحياة البسيطة، والحذر تجاه اللذة. ألم تعلمنا المدرسة المدنية وكذلك المدرسة الدينية، بمصطلحات متوازية أكثر منها متعارضة، أن نتحكم فى غرائزنا لكى نصبح عمالاً جيدين ومواطنين جيدين وأباء جيدين وأمهات جيدات. فصحيح أيضاً ولفترة طويلة ـ طوال القرن التاسع عشر تقريباً ـ أن التصنيع لم يغير بشكل عميق أنماط الاستهلاك، وفيما بعد نجد أن الثلاثين سنة المجيدة بعد الحرب العالمية الثانية قد سميت كذلك بفضل معدل التوفير والاستثمار المرتفع جداً، وصحيح أخيراً، أن الحاجة التى كان يلبيها الانتاج أثناء هذه الفترة تتعلق أساساً بالمعدات المنزلية وبالتالى تدخل ضمن إطار المجتمع الصناعى. فقط ابتداء من عام 1968 – وهو عام لا ينسى لأنه ملئ بالرموز ـ بدأت بلاد أوروبا الغربية فى اللحاق بالولايات المتحدة فى مجتمع الاستهلاك الذى كانت قد دخلت فيه بعد الانهيار الكبير والحرب.

هذا التحول حديث جداً وشديد العمق حتى أننا لم نتمثله بعد. مازالت كلمة الاستهلاك محملة بمعانى سلبية فى حين أن كلمة الانتاج مازالت تحتفظ بدلالات إيجابية، والنظريات العقلانية للاستهلاك سواء كانت مؤيدة أو ناقدة، تبذل جهداً مضاعفاً لتجعل من هذا الاستهلاك إما علامة على مستوى المعيشة أو نمط سائد لتحكم النظام فى الفاعلين. ولكن ما جدوى هذا القتال فى حرب خاسرة سلفاً؟ من المستحيل اختزال الاستهلاك إلى المصلحة أو الوضع الاجتماعى فقد غزاه الاغراء والانطواء القبلى والنرجسية، مظاهر شتى لا يقبل أى منها أن يختزل إلى صورة المجتمع الهرمى للانتاج.

كان للاستهلاك التقليدى أو التابع لانشطة الانتاج ثلاثة اتجاهات رئيسية : إعادة إنتاج قوة العمل والرمز للمستوى المعيشى والعلاقة مع عالم الأفكار غير النفعى. أما الإستهلاك الذى يمكن أن نسميه الاستهلاك الضخم، بالرغم من عدم إنفصاله عن الدخل، له هو الآخر ثلاث جوانب : يأتى تشكل جماعات جديدة أو قبائل ليحل محل إعادة

الإنتاج المادى والثقافى، وبدلاً من المراتبية فى نوعية الاستهلاك يأتى ميلاد المستهلك الغائى prosommateur حسب تعبير توفلر Toffler أى المستهلك الذى يمثل غاية للمؤسسة الانتاجية وهو ما يحدد وضع التلميذ أو الطالب بالنسبة للمدرسة أو الجامعة، والمريض بالنسبة للمستشفى والجمهور بالنسبة للتليفزيون. وأخيراً تتحول الدعوة للثقافة الراقية إلى دفاع وتأكيد للشخصية الفردية. ففى شكل الإستهلاك القديم كما فى الشكل الحديث يكون الاستهلاك احياناً دفاعياً وأحياناً تقليدياً وأحياناً محرراً. ولكن ما يهمنا فى هذا المجال هو ان المستهلك، سواء فى الشكل القديم أو الشكل الحديث ينفصل عن الوضع الإجتماعى كما ينفصل الفاعل عن النظام.

إن الدخول إلى مجتمع الاستهلاك، يعنى، أكثر من أى تغير إجتماعى آخر، الخروج من المجتمع الحديث، باعتبار أن أفضل تعريف لهذا المجتمع هو أن السلوكيات تتحدد بموقع الفاعلين فى عملية الإنتاج، سواء فى مقدمتها أم فى مؤخرتها، فى أعلاها أم فى أسفلها. يتفكك هذا الدرع الاجتماعى والاقتصادى للسلوك ويتحدد الفاعل بالنسبه لذاته برسائل يبثها جمهور عريض أو بانتماء لمجموعات ضيقة. سيكون هناك مغالاة فى القطيعة مع الحداثة إذا ما تحدثنا، مع بودريار، Baudrillard عن مجتمع خيـــال simulacre أو دلائل بلا مدلولات. ولكن لمثل هذه الصيغ فضيلة إبراز ضياع المرجع الاجتماعى، هذا الضياع الذى تحاول تفسيرات أخرى إنكاره أو إخفاءه. الفاعل لم يعد عقلاً أو تراثاً كما كان يعتقد فيبر، أنه بحث عن الذات وإغراء، وهو مشاهد، ساكن فى النظام البيئى وعضو فى عصبة.

عالم الإستهلاك هذا غريب عن عالم المؤسسة الإنتاجية وعن عالم الأمة. إنه يلتقى بسهـولة بالليبيدو رغـم إبتعاده عنه على خـلاف ما يعتقد من يتحـدثون عن خلاعية الاستهلاك erotisation. إيروس، أمة، مؤسسة إنتاجية، استهلاك، تلك هى الشذرات المنفرطة للحداثة التى كانت عقلنة وتماهى بين الانسان وأدواره الإجتماعية. واليوم

يختلف منطق الانتاج عن منطق الإستهلاك. فهما لا يتقابلان، فى الايديولوجيا الرسمية على الأقل، إلا فى هذه النماذج الكاريكاتورية للمجتمعات الحديثة وهى المجتمعات الشيوعية التى تداعت فى الليل أمام أعيننا. إن فكرة مجتمع تترابط كل عناصره تثير فينا الرعب كفكرة التعليم عندما لا يكون إلا تدريباً على الأدوار الاجتماعية.

لقد وضعت الحداثة فكرة المجتمع محل فكرة الله. ولقد قالها دوركايم بشكل أصرح من الجميع. واليوم تطيح أزمة الحداثة بفكرة المجتمع. كانت هذه الفكرة مبدأ موحداً بل وأكثر من ذلك مبدأً للخير، وأصبح الشر هو كل ما يتعارض مع الاندماج الاجتماعى : فلنقم بأدوارنا ولنؤد وظائفنا، ولنعرف كيف نعد العدة للقادمين الجدد ونعيد تقويم المنحرفين. إرتبطت فكرة الحداثة دائما بهذا البناء لمجتمع، آلى فى بدايته، ثم تحول بعد ذلك إلى نظام وجسد إجتماعى تساهم أعضاؤه فى الأداء الوظيفى الملائم، جسد مقدس وروح خالدة يحولان الانسان الهمجى إلى متحضر، والمحارب إلى مواطن، والعنف إلى قانون. لم يختف هذا التصور فهو مازال يزين الخطب الرسمية، ولكنه فقد كل قوته. نحن نؤمن فى الغالب بضرورة النظام العام وقواعد اللعبة الإجتماعية، ونحن نخاف من العنف وكذلك من العزلة، ولكننا تعلمنا أن ندافع عن الفرد ضد المواطن والمجتمع، وأن نطلق مصطلح سيطرة أو تلاعب على ما كنا نسميه الإندماج.

إن إنفراط الحداثة إلي أربع قطع موزعة على الأربع جهات الأصلية للحياة الإجتماعية هو فى ذات الوقت حركة رباعية نحو التحرر : فمن جانب تاكيد الإيروس بواسطة نيتشه وفرويد ضد القانون الإجتماعى والصبغة الأخلاقية، ومن جانب ثانى بزوغ الآلهة القوميين فى مواجهة كونية السوق والنقود: ومن جانب ثالث تركيز المؤسسات الانتاجية والإمبراطوريات الصناعية والمصرفية، وهم سادة المجتمع الصناعى والذين يؤكدون رغبتهم فى الفتح والسلطة متجاوزين الوصايا الباردة للكتب المدرسية فى الادارة؛ وأخيراً ظهور الرغبات التى تفلت من التحكم الإجتماعى لأنها لم

تعد مرتبطة بوضع إجتماعى. وقد ولد هذا المشهد الإجتماعى من تفكك النموذج الذى يطابق بين الحداثة وإنتصار العقل.

التقنيـــة.

هل الانفراط تام؟ لو كان الأمر كذلك إذن لاختفت الحداثة. ولكن ذلك لم يحدث، والموقف الذى أصفه، والخاص بقرننا الحالى ينبغى أن يُفهم فقط على أنه أزمة للحداثة. وإذا كنت قد تعرضت مراراً لفكر ما بعد الحداثة، ولا سيما لدى نيتشه وفرويد، فذلك فقط للتشديد على أهمية القطيعة التى جاءوا بها. سوف يكون من باب المفارقة أن نطلق مصطلح ما بعد الحداثة على حقبة تبدو للجميع إنتصاراً للحداثة. تقع الحقيقة فيما بين هذه الصورة السطحية وبين فكرة أن نقد الحداثة قد انتصر منذ نهاية القرن التاسع عشر. ووضع الأزمة هذا ينبغى تحديده على وجه الدقة. يؤدى انهيار وأفول العقل الموضوعى إلى الانفصال التدريجى لأربع مجالات ثقافية : إيروس والاستهلاك والمؤسسة الانتاجية والأمة؛ ولكن هذه المجالات ترتبط ببعضها بواسطة العقل الأداتى والذى يجدر أن نطلق عليه، امعاناً فى الوضوح، التقنية. وهو ما يتفق مع رؤية فيبر وهوركهايمر. أصبح العقل أداتياً فحسب؛ واحتلت عقلانية الوسائل مكان العقلانية الموجهة إلى الغايات. وهذا ما يحدد مجتمعاً صناعياً يمنح موقعاً مركزياً للانتاج الضخم لأدوات التجهيز وتوزيعها وللاستهلاك. وما تسميه السوسيولوجيا الوظيفية النظام الإجتماعى ليس إلا مجرد أداة تكنيكية لا تدمج الفاعلين الإجتماعيين إلا جزئياً. وهو ما يؤكد عليه فيبر عندما يتحدث، بعد كانط، عن إنفصال القيم الأخلاقية والعقل الاداتى، وعندما يشير إلى "حرب الآلهة" والتى هى أيضا حرب المؤسسات الانتاجية والأمم المصاحبة لتطور التكنيك. وهذا هو الدور الايجابى للتكنيك، فهو يحمى ضد كل أشكال الشمولية الثقافية.

هذا العالم التقنى ليس معزولاً؛ أنه يضمن الاتصال بين المجالات الثقافية المتنوعة. فبدونه ينغلق كل مجال على ذاته. وسوف نصف فى الفصل الأخير من هذا الجزء "ما بعد الحداثة" كفض اشتباك للتقنية مع هذه المجالات الثقافية التى تكف حينئذ عن إرتباطها بالفعل الاداتى. يمكن للأمة أن تؤكد إستقلالها وإختلافها؛ وينبغى لها أيضا أن تدير وتنظم الانتاج والاستهلاك، وتجهز جيشاً. وكل هذا يفترض اللجوء إلى التقنية حتى لو كان نظام الحكم ثيوقراطياً أو أصولياً. والمؤسسة الانتاجية عامل على التغيير الاقتصادى قبل أن تكون تنظيماً، ولكنها أيضا مجموع تقنيات للانتاج والاتصال. حتى ولو كان فتيان البورصة Golden boys يختزلون عالم المؤسسة الانتاجية مؤخراً إلى توليفات مالية ناسين إقتضاءات الانتاج. وفى مجال الاستهلاك مازال هناك الحساب العقلانى وهناك الإختيارات التى تعبر عن الشخصية أو عن التوجهات الثقافية. وأخيراً لا يمكن إعتبار نيتشه وفرويد معادين للعقلانية. ولنيتشه خصوصاً تصور زاهد لارادة القوة، ويرى فى التعبير غير المحكوم عن المشاعر إنتصار للصبغة الأخلاقية والسيطرة الثقافية وبالتالى تحطيماً لأخلاق الأقوياء. أما فيما يخص فرويد، فإنه إذا كان يضع مبدأ اللذة فى مواجهة مبدأ الواقع، فليس لتحرير الأولى من الثانى، ولكن على العكس ليحتفظ بعلاقة متوترة بين الأثنين، وأسلوبه فى علاج العصاب عقلانى يتعارض مع الأساليب الحديثة فى التعبير الحر عن الاندفاعات العميقة المنتمية إلى ثقافة ما بعد حداثية ينفصل فيها التعبيرى عن الأداتى بل يتعارضان.

ويمكن أن نحدد الخطوط العريضة للحداثة بهذا الشكل : العقلانية الأداتية هى محور الحداثة ولكنها ليست هى الأساس الذى يستوعبها. وهو ما يوضح خطأ كل الذين، مع مدرسة فرانكفورت أو ضدها، إتهموا المجتمع الصناعى بأنه ليس له مبدأ للشرعية سوى التقنية، أى اعتبروه تكنوقراطياً. هى حقاً فكرة غريبة عندما نطبقها على قرن قد شهد هتلر وستالين، كما شهد ماو وفيدل كاسترو وروزفلت وديجول، ونكتفى بذكر القادة السياسيين ذوى الأهمية والذين حددوا بوضوح السمة التى يعطونها لشرعيتهم. أى مجتمع ملموس وأى بلد يمكن أن نقول أنها حُكمت بواسطة التكنوقراطية؟

إن المجموعة الحاكمة من النمط السوفييتى هى النقيض للتكنوقراطية فهى تمثل خضوع الاختيارات والوظائف الاقتصادية لسلطة الجهاز السياسي. وفي الراسمالية لا يؤدى البحث عن الربح إلى تطور القوى المنتجة، والماركسيون على صواب فى هذه النقطة الهامة ضد كل من يدينون سطحياً الثورة الإدارية بعد جيمس بورنهام James Burnham . إن موضوع التقنية المنتصرة ليس إلا خطأ فى الحكم عند من لا يرون في الحداثة إلا إستبدالاً للعقل الموضوعى بالعقل الذاتى سواء كانوا يساريين أو من غلاة الليبراليين. المجتمع الحداثى المأزوم مليء بالألهة المتحاربين وليس بالتقنية فقط. والصخب الذى هز القرن العشرين ينبغى أن يحمينا من هذا التصور الذى يضع المهندس، أو المهنى عموماً، فى قمة المجتمع، فى حين أنه لا يشغل إلا موقعاً وسطاً هو موقع الفنيين. وخطر هذه الايديولوجيا هى أنها تدفع إلى الاعتقاد بان المجتمع الحديث ليس إلا حقلاً للقوى قد استُبعد منه الفاعلون فى حين أن الحداثة، مأزومة أم لا، مليئة بالفاعلين الذين يعلنون عن ما يعتقدوه ويقاتلون ضد أعدائهم وينادون ببعث الماضى أو خلق المستقبل.

وفي حدود اكثر ضيقاً، دعمت هذه الايديولوجية حتمية تكنولوجية تسربت فى أغلب الأحيان خلف ظاهرة "المجتمع الصناعى". وكأن التكنيك يحدد التقسيم المهنى ولا سيما التقسيم الإجتماعى للعمل بحيث يكون المجتمع مؤسسة انتاجية هائلة. وعندما كنت باحثاً شاباً حاربت هذا الزعم، مثبتاً أن تنظيم العمل والترشيد كعنصر مركزى للانتاج الصناعى كان يمثل تأثير نظام الانتاج، بكل جوانبه الاقتصادية والاجتماعية، على عمل العمال ويطيح باستقلاله، كما بينت أن الهروب من هذا العالم المهنى والعمالى هو ما يفسر ظهور الحركة العمالية.

وقد عاب جورج فريديمان Georges Friedmann على هذا الموقف الذى صغته من خلال ملاحظة الورش وخاصة فى مصانع شركة رينو، أنه لا يرى فى المجتمع

الصناعى إلا الوسط التقني ويصورة أعم الحضارة التقنية التى تتمتع بإستقلال يتزايد مع الوقت عن علاقات الانتاج الإجتماعية. ألا نعيش فى عالم تقنى للانتاج وأكثر فأكثر للإتصال، ينتزعنا من ذواتنا ويجعلنا حبيسى الترويح؟ وأنا إذ أستخدم هذا المصطلح المستعار، من بسكال فذلك لأنه كان يتعلق بنقد ذى خاصية دينية يعارض الاقتضاءات الروحية والتاملية للنفس بالأداتية ونفعية الحضارة التقنية. وهذا ما تبينه الدعوات إلى إضافة بعد روحي يحتاجه مجتمعنا الغنى مادياً والفقير روحياً.

لقد لعب فكر جورج فريدمان دوراً هاماً فى التأمل فى طبيعة المجتمع الصناعى وينبغى الانتباه بشدة بهذا الدور. وخصوصاً أن الموضوعات الرئيسية لهذا الفكر قد اعيد تناولها وتفسيرها بشكل واسع بواسطة الايديولوجيات الايكولوجية. واخشى ان يخضع هذا الفكر بسهولة للاغواء ما بعد الحداثى الملحوظ فى مدرسة فرانكفورت والذى يختزل الحداثة إلى التقنية وكأن الفاعلين الاجتماعيين وعلاقاتهم بالسلطة وكذلك توجهاتهم الثقافية تذوب فى بحر التقنيات. وهو فكر ينفع للرد على الماركسية التبسيطية التى لا ترى فى المجتمع الصناعى الا قناع لربح الرأسمالى وتختزل الصراعات الإجتماعية إلى حرب بين مصالح متناقضة.

نعم نحن نعيش فى أيضا فى مجتمع صناعى وليس فقط فى مجتمع رأسمالى أو فقط فى مجتمع قومى، ولكن ما يميز المجتمع الصناعي الذى جاء عقب العقلانية ما قبل الصناعية الخاصة بالمجتمع التجارى أو الخاضع للدولة هو أنه أعطى العلاقات الطبقية والعلاقات الاجتماعية شكل التنظيم التقنى للعمل. وكان ماركس هو أول من فهم هذه الخاصية. إذا كانت هناك ضرورة لمتابعة جورج فريدمان فى تحليله للحضارة التقنية فذلك ليس لتفادى تحليل العلاقات الإجتماعية، بل على العكس تماما، لأنه يساهم فى طرح فكرة أن الصراع الأساسى لم يعد، من الآن فصاعداً، صراع العقل مع العقيدة ولكنه صراع الذات الشخصية مع أدوات الإنتاج والادارة والاتصال، وهذه الرؤية قد

رُفضت وعوملت بإحتقار من قبل كل من يرفضون الفاعل الإجتماعى والذات ليفرضوا علينا تصوراً لمجتمع متبلور ذى بنية ومراتبية غير ملموستين، مجتمع مستغرق بأكمله، كمجتمع النمل أو النحل، فى السيطرة التى يمارسها على أعضائه. وفريدمان على حق فى تأكيده على أنه فى العمل، ليس البروليتارى فقط هو المستغل بواسطة الرأسمالى أو البيروقراطى، ولكن بمنظور أعمق هو الذات الشخصية التى تكون مغتربة، محرومة من كل قدرة على بناء هويتها أو الدفاع عنها بسبب قواعد تقديم ؛ فى الغالب بلا أسس كافية، على أنها علمية وأيضاً بسبب أجهزة السلطة. لأن مجتمعنا هو بالتحديد مجتمع تقنى لا تكون السلطة فيه أداتية، وتمارس دورها من خلال العنف والبحث عن الربح والقوة وروح الغزو. نحن لم نمر من مجتمع تقليدى قائم على الإمتيازات إلى مجتمع حديث قائم على التقنية بأثارها السلبية والإيجابية. نحن نعيش فى مجتمع فيه إنفصال بين الوسائل والغايات، تستطيع فيه هذه الوسائل نفسها، البعيدة عن فرض الغايات أو عن إحتوائها، أن توضع فى خدمة الشر كما توضع فى خدمة الخير، وفى خدمة تخفيف عدم المساواة، كما تستخدم أيضاً فى القضاء على الأقليات. إن الكثافة المتعاظمة للتقنيات والعلاقات التى نعيش فى وسطها والتى توجه وتتحكم فى سلوكنا لا تحبسنا إطلاقاً فى عالم التقنية، ولا تدمر الفاعلين الإجتماعيين سواء كانوا سادة أم مسودين، لا تفرض منطقاً للفاعلية والانتاج ولا منطقاً للسيطرة وإعادة الانتاج.

إن صورة التكنوقراطية المنتصرة تتميز بفقرها التافه فى مواجهة عالم الإستهلاك وبروز القوميات وقوة المؤسسات الانتاجية العابرة للقوميات.

الفصـــل الرابــــع
المثقفون ضد الحداثة

لقد أحيا المثقفون حركة العقلنه بربطهم تقدم العلم بنقد عقائد الماضى. بل خدموا طواعية الأمراء المستنيرين، منذ عصر الميديتشى Medicis[١] ، دون أن ينزعجوا من استبدادهم. ولكن بعد قرون من الحداثة إنقلبت العلاقة بين المثقفين والتاريخ فى القرن العشرين، ولأسباب متعارضة أكثر منها متكاملة. أول هذه الأسباب أن الحداثة صارت إنتاج وإستهلاك ضخم، وأن العالم الخالص للعقل قد تم غزوه من قبل جماهير تضع آليات الحداثة فى خدمة الطلب الأقل تواضعاً بل حتى والمفرط فى العقلانية. والسبب الثانى هو أن عالم العقل الحديث أصبح، فى هذا القرن، تابعاً أكثر فأكثر لسياسات التحديث والديكتاتوريات القومية ولقد حاول كثير من المثقفين، خصوصاً فى فرنسا وأيضاً فى الولايات المتحدة الحفاظ لأطول وقت ممكن على تحالفهم التقليدى مع"قوى التقدم". ودفعتهم الحروب الإستعمارية التى خاضتها بلادهم، فى الهند الصينية وفى الجزائر على وجه الخصوص، إلى الدفاع عن حركات التحرر الوطنى، وهو ما قاموا به عن قناعة وشجاعة ضد حكومات بلادهم. ولكنهم فى نفس الوقت ظلوا مرتبطين إرتباطاً شديداً بفكرة أن الأنظمة الناشئة عن ثورة معادية للرأسمالية أو معادية للأمبريالية هى أنظمة "تقدمية"، وهو ما أدى بهم إلى أن يظهروا كثيراً من الرأفة بل والتعاطف الأعمى مع الأنظمة الشيوعية الاشد قمعاً، ودفع ذلك بعضاً منهم إلى أخطاء فادحة فى الحكم على ثورة "ماو" الثقافية أو على أنشطة الإرهابيين فى أوروبا الغربية. ولكن سرعان ما بدا واضحا، حتى لأكثرهم تخلفاً، أنه ينبغى التوقف عن مساندة هذه

(١) عائلة ايطالية من التجار وعشاق الفن والفلسفة اليونانية، حكمت فلورنسا من القرن الخامس عشر الى القرن الثامن عشر، ولعبت دورا كبيراً فى عصر النهضة برعايتها للفنانين والشعراء والمفكرين وبمقاومتها لسلطة البابوية فى روما.

القضايا الوخيمة. وجد كثيراً من المثقفين حينئذ، ولا سيما بعد 1968، فلسفة جديدة فى معاداة الحداثة. لقد حرقوا ما كانوا يعبدونه وشجبوا العالم الحديث كمدمر للعقل، وهو ما يرضى نخبويتهم المعادية للجماهير كما يرضى كراهيتهم تجاه إستبداد الديكتاتوريات التحديثية. وصار العداء للحداثة، خصوصاً فى سنوات السبعين، سائداً ومهيمناً إلى حد ما.

وبقدر ما كان مثقفو منتصف القرن التاسع عشر مشحونين بأحلام المستقبل كان يسيطر على مثقفى منتصف القرن العشرين الشعور بالكارثة وباللامعنى وبإختفاء صانعى التاريخ. كانوا قد إعتقدوا أن الافكار تقود العالم، فانحدروا إلى مجرد إدانة صعود الهمجية الحتمى أو السلطة المطلقة أو رأسمالية الدولة الإحتكارية.

هكذا إنفصلت الحياة الثقافية عن الحياة الإجتماعية وحبس المثقفون أنفسهم فى نقد شامل للحداثة دفعهم إلى راديكالية متطرفة وإلى هامشية متزايدة ولأول مرة منذ وقت طويل تبدو التغييرات الإجتماعية والثقافية والسياسية الجارية فى العالم وكأنها فى منأى من التفكير، وذلك لأن المعلومات التى يعطيها الخبراء، أياً كانت ضرورتها، لا تنتج بنفسها التفسيرات التى يبدو أن المثقفين غير قادرين على تقديمها. يجب أولا وصف انحراف المثقفين المعاديين للحداثة قبل أن نستكشف الأشكال القصوى لتفكك الايديولوجية الحداثية.

هوركهايمر ومدرسة فرانكفورت

مجموعة المثقفين الأكثر أهمية، رغم أن تأثيرها الذى ظل لفترة طويلة محدوداً بسبب النفى، ولم ينتشر إلا بعد إختفائها، كانت وبلا أدنى شك هى مجموعة معهد البحث الاجتماعى الذى تأسس سنة 1923 فى فرانكفورت، وكان مديره هو ماكس هوركهايمر من سنة 1931 حتى عودته إلى ألمانيا بعد الحرب. وقد كتب مارتن جاى Martin Jay وآخرون تاريخ هذا المعهد وفكر باحثيه الأساسيين.

تنطلق مدرسة فرانكفورت من الانفصال الذى يوجد بين البراكسيس والفكر، بين العمل السياسى والفلسفة. رفض هوركهايمر وزملاؤه كلاً من الإصلاح الإشتراكى والديمقراطى فى جمهورية فايمر Weimar* والسلطة البولشفية فى الاتحاد السوفييتى. ولأنهم لا يعترفون بأى فاعل تاريخى، لا البروليتاريا ولا الحزب، كما كان يريد لوكاتش، فإنهم شرعوا فى نقد شامل للمجتمع الحديث ولثقافته على وجه التحديد. وقد كانت المسافة بينهم وبين الواقع السياسى والإجتماعى كبيرة لدرجة أن هؤلاء المثقفون اليهود، المضطرون للمنفى، كانوا يكتبون قليلاً عن المشكلة اليهودية ولا ينشرون تحليلاتهم الهامة عن معاداة السامية إلا فى إطار الدراسة الشهيرة عن الشخصية المتسلطة، وتدين هذه الدراسة إلى العلوم الإنسانية الأمريكية بقدر ما تدين إلى جهدهم الخاص، والتى لم تبدأ إلا فى عام 1944 لتنتشر فى عام 1950.

أنهم يعتبرون العالم الذى يعيشون فيه عالم سقوط العقل الموضوعى، أى سقوط الرؤية العقلانية للعالم. يمكن القول أنهم يتباكون على الرأسمالية القديمة التى كانت تحمل الحركة العقلانية الكبرى. فى حين أن عالم الأزمة الإقتصادية، عالم الصناعة والتايلورية وفى نفس الوقت عالم النازية والستالينية، ليس فى نظرهم إلا عالم قوة النقود والذى يسعى، بلا مبدأ سامى للعقلانية، إلى المصالح المادية التى تدمر حياة العقل. الفردية هى عدوة العقل كصورة جوهرية للوجود. يقوم العقل الذاتى منذ لوك والنفعيين بإحلال الايديولوجيات المسخرة لخدمة الربح محل الأفكار ويستبدل إنتصار الخصوصيات وعلى رأسها القوميات بكونية عصر التنوير. فقد إختفت الصلة بين الفرد والمجتمع والتى كان يكفلها العقل. وهذه القطيعة بدأت منذ زمن مع سقراط، ثم زادت فى بداية الأزمنة الحديثة، مع شخصية هاملت على وجه التحديد، أما فى القرن العشرين

(*) جمهورية تشكلت فى ألمانيا بعد هزيمتها فى الحرب العالمية الأولى واستسلام الامبراطور غليوم الثانى، وكانت تحت قيادة الاشتراكيين المعتدلين واستمرت حتى وصول النازى إلى الحكم فى 1933

فقد شملت كل شئ. لم يعد يسلك الانسان الحديث طبقا للقواعد الكونية للعقل. يقول هوركهايمر فى كتابه "نقد العقل الأداتى" : كلمة "العقل" كانت تعنى عبر وقت طويل نشاط معرفة الأفكار الخالدة واستيعابها، وكان ذلك هو هدف البشر. أما اليوم، فعلى العكس، فقد صار دور العقل بل وعمله الأساسى هو إيجاد وسائل فى خدمة الغايات التى يتبناها كل فرد فى لحظة معينة. وهو يتهم فيبر بإحتفائه بإنتصار العقلانية الوظيفية على العقلانية الجوهرية وهو ما يعنى قبول إنحطاط العقلانية الموضوعية وإنتصار العقلانية الأداتية. ويعبر فالتر بنيامين Walter Benjamin ، أحد أصدقاء مدرسة فرانكفورت، عن نفس الفكرة باحلال الخبرة الخلاقة محل ما هو معاش. فالذات الفردية تقع عندما تستقل عن العقل تحت تبعية السلطة السياسية والاقتصادية. وتحل الوسائل محل الغايات فى حين أن نظريات العقل الموضوعى كانت تهدف إلى تشكيل نظام يشمل ويرتب كل الكائنات، بما فيها الانسان وأهدافه. ويمكن تحديد درجة العقلانية فى حياة إنسان حسب درجة إنسجام هذه الحياة مع هذا الشمول" ("خسوف العقل"، الترجمة الفرنسية P.14). إن إزالة السحر عن العالم المعاصر لا تكمن فقط كما كان يرى ماكس فيبر فى إختفاء الأساطير والمقدسات، لأنها أصلا كانت منتجات للعقل، ولكن ما تم فقده فعلا هو وحدة العالم. ينبغى أن يستبعد الانسان الحرية الايجابية التى كان يحلم بها له هيجل وماركس، وأن لا يكتفى بالحرية السلبية التى كان يدافع عنها لوك وكانط، تلك الحرية التى تحمى الأفراد من تأثير السلطة. الحرية الإيجابية هى القدرة على السلوك طبقاً للقواعد الكونية للعقل، وبالتالى حسب تعبير هوركهايمر فى سنة 1942, هى المدينة polis اليونانية ولكن بدون عبودية. وقد أدان هوركهايمر حركة تحقيق الذات فى الأزمنه الحديثة بكلمات تبشر بقدوم ميشيل فوكو : "تأتى نهضة الذات على حساب الاعتراف بالسلطة كمبدأ لكل العلاقات" ("جدل الخضوع"27- P. 26). إن فلسفات الذات تؤدى إلى الخضوع، وليس هناك ما هو أخطر من الدعوة إلى فردية لا مبالية بتنظيم المجتمع تضع الأخلاق المجردة جنباً إلى جنب مع العنف. على العكس، كما يقول هوركهايمر فى "خسوف العقل : الفرد المتطور بشكل تام هو الإتقان الكامل لمجتمع متطور بشكل تام" (P. 144)

إن تاريخ الحداثة هو تاريخ القطيعة البطيئة والحتمية بين الفرد والمجتمع والطبيعة. وقد إنتصرت الأوغسطينية على التوماوية والمسيحية ومنذ ذلك الوقت دعمت انتصار الذات الشخصية واستفادت من ذلك فى إرساء دعائم سلطتها فى نشر الاخلاق. وبالتالى فى اخضاع الفرد للمجتمع. والفرد المعزول فى هذا المجتمع الحديث بسبب تفكك العائلة يقع تحت رحمة السلطات الاجتماعية مثله كمثل مشاهد السينما الذى تتلاعب به الصناعات الثقافية، أما المسرح فهو يستدعى العقل. فى حين أن السينما تجرى بأرتفاع سريع لا يسمح بالتأمل. ينطوى نشاط العقل بالنسبة لهوركهايمر على فهم نظام العالم وليس على حركته. والسينما تلغى المسافات التى تخلقها الأعمال الكبرى فى المسرح وفى الموسيقى، وهدفها الأساسى هو إدماج الفرد فى الجمهور. صحيح أن ليو لوينتتال Leo Lowenthal، فى كتاباته المجموعة سنة 1961 بعنوان ("الأدب والثقافة الشعبية والمجتمع") قد بدا غير جازم، فهو يعترف بوجود شعور بالسعادة فى السينما وثقافة الجمهور. فى حين يرى كل فلاسفة مدرسة فرانكفورت فى ثقافة الجماهير أداة للقمع وليس للتسامى وبالتالى فهى أداة تسخير.

هذا الفكر لا يؤدى فقط إلى نقد عام للحداثة؛ ولكنه أيضا يمثل تاريخاً للتخلى التدريجى عن التفاؤل الماركسى. فقبل عام 1933 كان هوركهايمر يعتقد مثل ماركس، أن العمل والانتاج سيعملون على انتصار العقل الذى يتعارض مع الربح الرأسمالى. فالتاريخ السياسى إذن هو تاريخ التخلص من العقبات الإجتماعية التى تقف فى وجه إنتصار العقل. ولكن عجز الحركة العمالية ثم تصفيتها وبعد ذلك وقيام الستالينية محل النازية كعامل على تدمير الفاعلين التاريخيين قد دفعه إلى التخلى عن كل صورة لمملكة الحرية، وأن يوجه كل فكرة إلى مملكة الضرورة. هذا التخلى هو ما يميز النظرية النقدية التى ترفض أن تكون نظرية إيجابية للحرية والتحرر. لقد تم مع هوركهايمر تصفية النزعة التاريخية وثقتها فى مسيرة السعادة والحرية. ولأنه لا يريد أن يتخلى عن الأمل الذى وضعه فى التنوير والعقل، نراه يعتقد أن هذا العقل عندما يحرر الفرد يدمره فى الوقت نفسه بما أنه يجعله تابعاً لتقدم التقنية، وبالتالى تتحطم الذاتية عندما يسيطر العقل

الأداتي. ويأخذ هابرماس على هوركهايمر وأدرنو أنهم حبسا نفسيهما داخل التشاؤم بإختزالهما العقل إلى حدود الأداتية؛ ولكن لاتتعلق تأملات هوركهايمر الاساسية بنجاح النزعة التقنية؛ وإنما بانتصار السلطات الشمولية التى تنزل بالمجتمع إلى مستوى الورشة وإلى معسكر عمل إجبارى. هذا التماهى بين العقل والنزعة التكنيكية والتسلط المطلق هو المبدا الأساسى فى فكر هوركهايمر والذى يكمن وراء فكر كل أعضاء مدرسة فرانكفورت مهما كانت الإختلافات بينهم. الدفاع الوحيد الممكن ضد هذه السيطرة لسلطة التقنية موجود فى الفكر نفسه. لا تفلت الأخلاق ولا القانون ولا الفن من هذا التفكيك. يمكن للفكر وحده، وباعتباره تجريبياً أى قدرة على الاستشكال Denken وباعتباره تجريبياً أى إعادة إنتاج محكومة للظاهرة Mimesis ، أن يفلت من قبضة السلطة وهو ما لا يدع أى أمل لمن لا يكونوا فى حمى كفاءتهم الثقافية. فلنعيد النظر إلى الخطين الرئيسيين لهذا النقد. طبقاً للخط الأول تحمل النزعة الصناعية فى طياتها السيطرة الإجتماعية، ليست فقط عبر التايلورية ولكن أيضا من خلال النازية والستالينية التى تحول المجتمع إلى مصنع كبير، وتفرض على الجميع فى كل جوانب حياتهم، إنضباطاً شبيهاً بإنضباط المصانع. وقد أبدى هوركهايمر وأدرنو فى عديد من المرات أسفهما على عالم التجارة القديم الذى كان النشاط الاقتصادى فيه يقوم على الحساب وعلى التوقع أى على النشاط العقلى وليس بالسيطرة على الآخرين. بقدر ما تتقدم الرأسمالية بقدر ما تلغى الفكر العقلانى ومشاعر الرحمة والإنسانية. إن نموذج المجتمع الحديث هو ما يقدمه الماركيز دو صاد Sade فى رواية "جولييت" : المرأة-الطبيعة ، تصير خاضعة لسيطرة الرجل-العقل ، الذى نسى الحب من أجل المتعة وليس له إلا أهداف أداتية.

وأندهش عندما أجد أن مثل هذه الأفكار قد لاقت قبولاً واسعاً. لقد أُستخدمت المناهج التايلورية والفوردية للإنتاج فى الولايات المتحدة والإتحاد السوفييتى وفرنسا وألمانيا النازية. لقد فرضوا على الأجراء فى كل مكان سيطرة مهنية وإجتماعية قامت فى مواجهتها الحركة العمالية وأنتظمت المقاومة العفوية للعاملين، ولكنها ليست مسؤلة

عن النظم السياسية المستبدة فهى قد أُستُخدمت فى أنظمة عديدة مختلفة ومتنوعة. فكرة إن يصير المجتمع مصنعاً كبيراً وأن يصبح المستهلك موضوعاً للقهر والتلاعب مثل العامل هى موضوع لأحد الأخلاقيين لا يستطيع عالم الإجتماع أن يقبله. من المستحيل قبول مثل هذه الانتقادات، ذات الطبيعة الأرستقراطية، لمجتمع الجماهير وكأن وصول الأغلبية إلى الإنتاج والتعليم والاستهلاك يؤدى إلى إنخفاض فى المستوى العام ويخلق أنظمة مستبدة. لقد اثبت المؤرخون وعلماء الإجتماع منذ وقت طويل خطأ من يظنون أنهم يفسرون النازية بإقتلاعها لمجتمع الجماهير الصناعى والعمرانى من جذوره؛ فعلى العكس كانت الفئات المرتبطة بجذورها هى التى دعمت الديكتاتورية بكل حماس.

ينبغى ان نتخلى عن الإعتقاد بأن الصناعة هى المسؤلة عن الفوضى والعنف فى القرن العشرين. ولا غنى عن أن يقترن بفكرة التقدم نقداً للمجتمع الصناعى ولكن من الخطأ إفتراض أن جميع عناصر المجتمع التاريخى مترابطة. إن غياب الفاعلين التاريخيين القادرين على تغيير النواحى الهامة فى هذا المجتمع هو ما يفسر تطور الفكر النقدى الخالص وبالتحديد فكرة ان المجتمع الحديث والصناعى ينبغى أن يرفض كله ككتلة واحدة. وقد كتب فالتر بنيامين فى دراسته حول كتاب "هوايات مختارة" لجوته : "لقد منحنا الأمل من هم بلا أمل" {الأعمال الكاملة، 1، الأسطورة والعنف، ص260}. إنها عبارة رهيبة وخطيرة : هل علينا أن نقبل أنه لا يمكن لكل من العمال والمستعمَرين والفقراء الذين هم فى أغلب الأحوال بلا دفاع، أن يكونوا فاعلين تاريخيين إلا إذا ناب عنهم المثقفون؟ أليس طبقا لهذه الصيغة أن تكلم المثقفون الثوريون والطليعة باسم الشعوب المفترض أنها مغتربة بشكل يمنعها من التعبير عن نفسها؟ فإذا كان العمال ليسوا إلا ضحية كانت الديمقراطية مستحيلة، إذ يجب الخضوع للسلطة المطلقة لمن تكون رسالتهم فى الحياة هى الفهم والتصرف. وليست التايلورية التى تفصل بين من ينفذون ومن يفكرون إلا لعبة أطفال بالمقارنة بهذه المسافة اللانهائية القائمة بين الشعب

وأولئك الذين يفكرون فى التاريخ. الفكرة الأساسية الثانية لهذا الفكر النقدى هى أن الدعوة للذاتية تؤدى بالضرورة إلى إخضاع الفرد لسادة المجتمع. وكأن الفرد ، متروكاً لمصيره بلا سند من الله أو من اللوغوس، لا يمكن له إلا أن يكون شمعاً طرياً تطبع عليه القوى المسيطرة رسائلها التى تعبر عن مصالحها. ولكن لماذا نستبعد فكرة أن الفرد يمكنه أن يكون شيئاً مختلفاً عن أن يكون مجرد مستهلك. ويمكن له أن يسعى فى سبيل حريته وقدرته على الإرتباط بفرد آخر فى علاقة ثقافية وفكرية؟ وأنا اقبل بسهولة أن تطرح مثل هذه التعبيرات مشاكل أكثر مما تحل. أما أن نختزل الفردية إلى الإستهلاك السلبى والتعرض للتلاعب فهذا ما لا أقبله. لقد خضع الإنسان كثيراً لمن كانوا يتحدثون باسم الله أو باسم العقل أو باسم التاريخ. وبأى حق يؤكد من يأسفون على اختفاء هذه المبادئ الكامنة فيما وراء المجتمع ، أن الفرد لا يمكن له أن يصبح ذاتا تخلق أناها عبر اشكال متنوعة من العلاقة مع الذات ومع الآخرين؟ يقيم هوركهايمر جنازة التاريخية بسبب ثقته المفقودة فى ماركس وهيجل؛ ولا يرى فى الحداثة إلا الصخب والعنف. ويولى وجهه شطر الوجود وشطر العقل الموضوعى الذى يصون نظام العالم، فى حين أن الحداثة تدمر الوجود بجره إلى حركة ليست ضرورية. هذا التشاؤم يأتى بالقطع من فقدان الأمل الذى جعلت منه مأساة المانيا التى يحكمها النازى أمراً غير واقعى. وعن هذا الوجود يتحدث هوركهايمر عندما يكتب : "إحتقار فرويد للبشر ليس إلا تجلياً لهذا الحب اليائس الذى ربما يكون هو شكل الامل الوحيد المسموح لنا به" ، [من كتاب "العلم الإجتماعى والإتجاهات الإجتماعية فى التحليل النفسى"، ص22-23] . كان تأثير مدرسة فرانكفورت ومازال عظيم الأهمية، لأن مجتمع يتحكم فيه الإنتاج والاستهلاك والإتصال الجماهيرى يميل إلى إختزال الأفراد فى القيام بأدوار حددها لهم آخرون. وهذا الشكل الحديث من التبعية مختلف تماما عن تبعية المجتمعات التقليدية التى كانت تخضع الفرد لقواعد وطقوس كلها ثقيلة الوطأة. ولكن ينبغى إضافة أن الشكل الحديث أقل إرغاماً. وصورة المجتمع الآلة ترتبط أكثر بتمثيلات قديمة للعلم أكثر من ارتباطها بتعبيراته

الحديثة. إن ما يفسر تشاؤم هوركهايمر وأصدقائه هو غياب أو إنحراف الفاعلين التاريخيين فى فترة لم يكن ممكنا فيها الحديث عن حركة عمالية فى ألمانيا. ومن غير اللائق تسمية ديكتاتورى الكرملين بمرشدى البروليتاريا. ولكن أليست الصورة التى يعطونها للمجتمع هى صورة الجانب المظلم المحروم من الفاعلين الإجتماعيين والحركات الإجتماعية والديمقراطية؟ وبدلا من رفض الحضارة التقنية ألا يجدر دفع نقد السيطرة الإجتماعية والنقد السياسى لتدمير الديمقراطية إلى مدى أبعد؟ أن أسف هوركهايمر على الأمال الكبرى للنزعة التاريخية الهيجيلية اقل من أسفه على إستقرار عالم برجوازى يقوم على الثقة فى العقل والعلم. لقد استخدمت النظرية النقدية التى بلورتها مدرسة فرانكفورت فيما بعد كسند نظرى لكثير ممن يواجهون سيطرة الرأسمالية الكبيرة ولاسيما ما يسميه الالمان الرأسمالية المتأخرة (Spatkapitalismus)، التى تجمع أكثر فأكثر بين السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية. ولكن هناك سوء فهم خطير يكمن وراء الخلط بين النقد الاجتماعى والنقد الثقافى. فالنقد الاجتماعى يكاد يكون غائباً فى فكر هوركهايمر فى حين أن النقد الثقافى بارز الحضور فيه وبصورة أكبر أيضاً فى كتابات أدرنو وفى أعمال توماس مان المعاصر لهما. لقد تدمرت روح التنوير التى ارتبطت فيها الفردية بالعقل وإرتبطت الحرية بصرامة الفكر وغرق العلم فى الفوضى. وقد ابدى ماكس فيبر قلقه من نتائج العلمنة ولكنه ظل قبل كل شئ حداثيا وليبرالياً. وفقد هوركهايمر ثقته فى العقل الأداتى الذى كان فيبر قد تمسك به. وعاش فى عالم تندلع فيه النيران؛ فى حين أن فيبر لم يعرف هذه الإنقلابات الكبرى مثل الحرب العالمية وإنفراط الحركة الثورية الألمانية إلا فى أواخر حياته. ويشير تشاؤم مدرسة فرانكفورت لفهم فلاسفتها اليهود الألمان العميق لإنهيار حضارة إندمج فيها اليهود المتحررين طواعية وبشكل كبير لأول مرة، ملقين بأنفسهم بكل قوة على الأنشطة المرتبطة بما هو كونى : العلم والفن والقانون والتأمل الفلسفى.

ويهمنا أعضاء مدرسة فرانكفورت اليوم بإعتبارهم شهود وليس باعتبارهم محللين. إن حنينهم لعقلانية معتدلة يقنعنا بأن هذا العالم الذى كانوا يطمحون إليه قد إختفى فعلياً ولم يعد ممكنا أن يكون هناك اساس لوحدة معينة بين العالم والانسان وبين نظام الطبيعة وحركة التاريخ. وبينما كان المجتمع الصناعى بتقنياته ومشاركة جماهيره ونظمه فى الإتصال يبنى نفسه عبر صعوبات مأساوية ونجاحات باهرة حاملا معه مشاكل إجتماعية عديدة، تابع عدد من كبار المثقفين الاوروبيين، ابتداءاً بالألمان اللاجئين فى الولايات المتحدة فى الفترة الهتلرية إلى الفرنسيين فى الستينات والسبعينات طريقاً يبتعد عن طريق الصناعة الكبير. وواجهوا الحداثة بفكرة أفول العقل وفكرة إقتصاد السلطة المطلقة. ولم يجدوا حلاً موثوقاً به فبحثوا عن عزاء فى الخبرة الجمالية وفى الدعوة الجمالية أكثر منها سياسية للهامشيين كقوى ظلت فى منأى عن العفن الذى تنشره الحداثة وأشكال سيطرتها. القوة الاستثنائية للفلسفة المطبقة على الفكر الاجتماعى فى منتصف القرن العشرين قد اتت لها من هذا الفصل بين الفكر والفعل الاجتماعى كتعويض عن إختفاء الروح النضالية التى أصبحت مستحيلة بانتصار الستالينية وبتحول كثير من حركات التحرر إلى سلطات قمعية. بقدر ما غطت مشاكل الاستعمار والحكم الشمولى على مشاكل المجتمع الصناعى، كان صوت هذه النظرية النقدية مقنعاً وواجهت جبن من تواطأ مع الديكتاتوريين الجدد باسم البروليتاريا والشعوب المضطهدة.

ولكن هذا العداء للحداثية لم يأت بتحليل واقعى للمجتمع الحديث وصار علم الإجتماع مشلولاً بواسطة هذه النزعة الراديكالية اللامبالية بدراسة الممارسات الإجتماعية. خلال عشرات السنين قدمت لنا صورة لمجتمع يسيطر عليه بالكامل منطق إعادة إنتاج النظام الإجتماعى كانت فيه مؤسسات التحكم الإجتماعى والثقافى غاية فى القوة. فى بداية هذه الفترة الطويلة من النظرية النقدية، نجد أنفسنا أمام منظر متغير تماماً من المشاكل والمناقشات والحركات الجديدة. فى هذا العالم المفترض إختفاء

الفاعلين فيه نجد حولنا الفاعلين يعودون للظهور فى كل مكان، مع طوباويتهم وأيديولوجياتهم، بغضبهم وسجالاتهم، والساحة الجماهيرية التى تصور فلاسفة فرانكفورت ومن بعدهم يورجن هابرماس أنها أغلقت نافذة الحرية التى كانت قد اكتسبتها فى المجتمع البرجوازى. ها هى تنفتح من جديد بشكل هائل وهو ما لا يقضى على أى مشكلة ولا يحسم اى مناقشة ولكنه يجعل من الصعب قبول نزعة عداء للحداثية منغلقة فى الحنين للعقل الموضوعى.

علام تدل هذه المفارقة إلا على إدانة المثقفين أنفسهم؟ فقد حذوا حذو رجال الدين الذين كانوا يتحدثون باسم الله فتحدثوا باسم العقل والتاريخ. وعندما اتسعت الساحة الجماهيرية العالمية وحلت الأنظمة الشمولية محل الاستبداد القديم الفظ والذى كان محدوداً، وعندما أسمعت التجمعات الجماهيرية صوتها فى نفس الوقت الذى أنتظمت فيه حركة الجماهير، فقد المثقفون كما فقد رجال الدين مفتاح سلطتهم الاوليجارشية. لقد قاوم المثقفون الانتاج والاستهلاك وثقافة الجماهير التى كانت تحرمهم من إحتكار الكلام وتسقط عنهم مزاعمهم النخبوية التى يطورون فى ظلها تأملاتهم ويخوضون نضالاتهم. لم يعد فولتير ممكناً بعد الثورة الفرنسية، وبنفس الشكل ليست النظرية النقدية ممكنة فى نهاية القرن العشرين. لأنه متى اتسع مجال الممارسات الإجتماعية وحقل عمل الفاعلين الاجتماعيين يصبح من الصعب على المرء أكثر فأكثر التوجه إلى المجتمع من الخارج، جالساً على فرع من شجرة الابداع أو العقل أو التاريخ، تلك الشجرة التى تمتد جذورها فى السماء وليس فى الأرض. إن ما يلبس المثقفون الالمان والفرنسيين عليه ملابس الحداد فى القرن العشرين هى السماء التى ولدوا فيها ويحنون إليها، وتجعل منهم بشراً يختلفون عن الآخرين، ذوى جوهر أسمى باعتبارهم يعيشون فى المطلق أو فى الوجود، فى حين أن البشر العاديين تأخذهم موجات التغيرات المتسارعة فى تيارها.

ينبغى الإنصات إلى إحتجاج المثقفين ضد إختفاء دورهم كرجال دين علمانيين، وينبغى أيضا رفضه فى نفس الوقت. يلزم الانصات اليه لأن الخطر الأساسى، كما فهم نيتشه أكثر من غيره، هو خطر النفعية، وفلاسفة فرانكفورت على حق فى تذكيرهم بأن الرجوع إلى الحاجات هو اليوم لغة السلطة. ويلزم رفضه لأن ليس هناك ما يبرر فكرة عالم مغلق تنتشر فيه السلطة بلا مقاومة كغاز سام. ليس لأن أوروبا فى القرن العشرين وقد عاشت خبرة معسكرات الاعتقال والانظمة الشمولية، يكون لها الحق فى أن تخلط بين مجتمع الاستهلاك الضخم والنظام الشمولى. إن النظريات النقدية تظل محدودة لأنها لا تحمل إلى وعينا أى معرفة جديدة بالمجتمعات الحديثة ولا بأشكال سلطتها ولا بالتحديات التى تواجه الديمقراطية.

ويبدو هذا الضعف على أوضح صورة فى الأعمال الأخيرة لهربرت ماركيوز، الذى كان تحليله للفرويدية قد استرعى إنتباهنا. إن الاطروحة الأساسية فى كتاب "الانسان ذو البعد الواحد" هى : "هكذا لم يعد هناك تعارض بين الحياة الخاصة والحياة العامة وبين الحاجات الإجتماعية والحاجات الفردية. تسمح التكنولوجيا بتأسيس أشكال جديدة للتحكم والالتحام الإجتماعى أكثر فعالية وأكثر رقة فى آن» ويضيف ماركيوز أن هذا الوضع يمتد إلى المجتمع الرأسمالى والمجتمع الشيوعى ويجمع بينهما. من ينكر ان التكنولوجيا تسمح بنشر وزيادة وسائل التحكم الإجتماعى؟ ولكن بأى حق ننتقل من هذه الملاحظة العامة والتافهة إلى التأكيد غير المقبول بان التكنولوجيا تفرض هذا التحكم الذى يصبح مع الوقت كلياً ولا يفلت شئ من قبضته؟ لماذا لا نقول مع إدجارموران Edgar Morin بأن تنامى الكثافة الإجتماعية حسب تعريف هوركهايمر، يصاحبه تنامى فى التعقد وفى التحكم، وفى نفس الوقت تنامى فى عدم التحديد وفى الحرية الممكنة؟

إن صورة المجتمع الذى تكون فيه السلطة منتشرة لدرجة تمتد معها لجميع الممارسات الإجتماعية، هى صورة بعيدة عن واقع المجتمعات التى توجد فيها دول قوية

وبيروقراطيات عامة منضبطة ونظم فى التمثيل السياسى، ومجموعات ومصالح ومطالب إجتماعية، ومؤسسات إنتاجية ومراكز للمال ومؤسسات قضائية. ليس هناك أبعد عن الواقع الملاحظ من هذه الصورة عن مجتمع موحد كلية تتصل فيه التكنولوجيا بالمؤسسات الإنتاجية بالدولة بأنماط الاستهلاك وحتى بالمواطنين. بدلاً أن نجعل الحداثة تسبح فى نور العقل جعلناها تسبح فى النور المبهم للتكنوقراطية، وهو ما يخفى الحدث الاساسى والمخصص له هذا الجزء الثانى من الكتاب : إنفراط الحداثة والتعايش فى الثقافة وفى المجتمع - بهذا المعنى ما بعد الحداثى - الذى نعيش فيه منذ قرن، بين الحنين للوجود والإستهلاك السلعى وسلطة المؤسسات الإنتاجية وصعود القوميات.

إننا نفهم أن يبلور المثقفون الذين يغوصون فى الحنين إلى الوجود صورة سلبية للمجتمع الحديث تكون فيها العناصر الثلاث الأخرى متلاحمة بشدة فيما بينها لدرجة تجعلها تكون كائناً مخيفاً، غولا يهم بإبتلاع الفكر والحريات. مثل هذا الخطر موجود ولكن ليس هناك ما يسمح بالقول بأن الاستهلاك الضخم وتطور الرأسمالية الصناعية والقومية يمثلون ثلاثة رؤوس لوحش واحد يسميه ماركيوز المجتمع. "المجتمع هو حقاً الشمول الذى يمارس سلطته على الأفراد وهذا المجتمع ليس تخيلاً يصعب تحديده. إنه مستقر كنواة جامدة وملموسة فى نظام المؤسسات"(P.214). عما يتحدثون؟ عن الدولة؟ يعنى ذلك ان هناك إعتراف بالإنفصال بين الدولة والمجتمع وهو ما يناقض الأطروحة الأساسية عن الحق؟ ولكن ينبغى بيان أن الحق الإجتماعى والضمان الإجتماعى وكذلك النصوص التى تحمى الحريات الفردية ليس لها أى غاية سوى الإندماج الاجتماعى وسلطة المجتمع وهذا ما يقتضى إثباتات لم يقدمها أحد اللهم إلا فى بعض الصيغ المذهبية. هذا المجتمع اسطورة، وما يخص المجتمع الحديث هو أن كلمة مجتمع لا يمكن أن تكتب فيه بألف ولام التعريف وأن كل اشكال الوظيفية سواء كانت محافظة أو نقدية لا يمكن تطبيقها على مواقف إجتماعية يكون فيها دفع الحركة

على نفس الدرجة من أهمية تأسيس النظام، كما لاحظ بعمق ليبراليو اليمين أو اليسار الذين ألحوا بالعكس على غياب مكان مركزى للتحكم، سواء كان فى خدمة التخطيط أو فى خدمة القمع السياسى.

وأخيراً، كيف لا نلاحظ ان هذا الكتاب قد نشر عام 1964 وهى السنة التى نشبت فيها الحركة الطلابية مع حركة الكلام الحر Free speech Movement فى جامعة بيركلى. وفى بداية عقد سيطر عليه، فى الولايات المتحدة وغيرها، الحملات من أجل الحقوق المدنية للسود، ومن أجل مساواة النساء بالرجال، وضد الحرب فى فيتنام والعديد من الهبات الطلابية الكبرى. إذا كانت هذه الحركات قد يممت وجهها شطر النظرية النقدية وشطر الكتابات البنيوية-الماركسية لألتوسير وماركيوز على وجه الخصوص فإن ذلك لا يمنع أن يكون فعلهم، المتعارض غالبا مع وعيهم، قد بين أن مجتمع الجماهير لم يقض نهائياً على الفاعلين الإجتماعيين. إن الخمود السريع لحركات الطلاب هو ما أدى لانتصار الأفكار التى تنكر تدخل الفاعلين الاجتماعيين.

لا يجد تاريخ الفكر الإجتماعى صعوبة فى تحليل هذه اللحظة الخاصة وتحليل الدور الذى تلعبه أفكار كأفكار ماركيوز. لقد خلق تحطم ونفاد الحركة العمالية فراغاً هائلاً فى قلب المسرح الإجتماعى. وكانت إصلاحية الإشتراكية الديمقراطية، التى تفتقر للمبادئ الكبرى والمندمجة فى عمل بطئ وتقنى لتعديل أشكال السلطة والقوانين، تجذب القليل من المثقفين، وقد اتجه المثقفون إلى نقد شامل وجذرى آدى بهم كما أدى بكثير من طلاب مايو 1968 فى فرنسا إلى الشك فى قدرتهم على الفعل، بما أنهم كانوا برجوازيين يتمتعون بإمتيازات وكانت البروليتاريا وحدها هى التى تبدو لهم على درجة من القوة تسمح لهم برفع علم الثورة. وعى زائف تكذبه الوقائع فى الحال. فتمرد الطلاب هو الذى بقى فى الذاكرة الجمعية وليس إضراب العمال على ضخامته وطول مدته، إن تفكير ماركيوز الذى يمثل أحد المصادر الأيديولوجية لهذا الوعى، يسقط عنه أى أمكانية

فى السيطرة على نتائج فعله الخاص. وقد أثار هذا النقد من جانب المثقفين الأصولية الماركسية. فهو لا يسمح لها بتفسير نشأة الاحتجاجات الجديدة فى الحقل الثقافى أكثر منها فى الحقل الاقتصادى ويخفق أكثر فى تفسير الطبيعة الاجتماعية للانتفاضة الطلابية التى لا علاقة بين قاعدتها وبين وصف ماركيوز : "هناك تحت الجماهير الشعبية المحافظة. خلاصة من المنبوذين والهامشيين والأجناس الأخرى والألوان الأخرى والطبقات المستغلة والمضطهدة، والعاطلين عن العمل وكل من لا يجد عملاً. إنهم يوجدون خارج المسار الديمقراطى: تعبر حياتهم عن الحاجة الواقعية والملحة لوضع نهاية لشروط ومؤسسات متعسفة لا يمكن التسامح معها. وهكذا تكون معارضتهم ثورية فى حين أن وعيهم ليس كذلك" (P. 280). ينبغى أن نقول عكس هذا عندما نفحص الوقائع : ليست معارضة المهمشين بوجه عام ثورية حتى ولو كان وعيهم ثورياً. وحركات العاطلين أو السجناء حتى وإن ساندتها النداءات الجذرية للمثقفين، تتحول سريعاً إلى مجموعات ضغط ذات أهداف محدودة. كما أن الجذرية المتطرفة لفكر فرانز فانون، Frantz Fanon التى ألهمت بن بيلا فى الجزائر قد تحولت بعد موته فى فرنسا وغيرها من البلدان إلى دعوة من النوع الأصولى أدت مؤخراً إلى التطرف بدلاً من الفعل الثورى.

إذا كانت الفكرة الثورية تقوم على الإعتقاد بأن السلطة تتحطم بفعل تناقضاتها وليس بحركة إجتماعية ينبغى إذن أن نقبل كما فعل ماركيوز فى نهاية كتابه بأن الأزمة الثورية غريبة عن الديمقراطية وأنها تؤدى بطبيعتها إلى معاداة الديمقراطية، وبالتالى إلى بناء هذه السلطة الشمولية المطلقة التى كان ينتفض ضدها اليساريون. وهم إذن يكونون الفاعلين الغير واعين بما يسميه توماس Thomas وميرتون Merton الإستباق الخلاق Self fulfilling prophecy . إن شجب السلطة التى يفترض أنها مطلقة هو الذى يخلق أزمة كبرى يكون المخرج منها هو خلق هذه السلطة المطلقة التى لم تكن موجودة حتى هذه اللحظة.

ربما يهمل النقد الإجتماعي والسياسى لأفكار ماركيوز ما هو جوهرى والذى يوجد فى المجال الثقافى. ويقول هذا القارئ الواعى لفرويد أن الثقافة الحديثة تلغى التسامى قبل كل شئ؛ وتؤدى إلى جنس متمحور حول الأعضاء التناسلية والبحث عن الإشباع الفورى والمباشر للحاجات. كل إبعاد، حسب تعبير بريخت، وكل ثنائية للبعد، كما يقول ماركيوز نفسه، تنحو نحو الإختفاء. وهو ما يؤدى إلى إنتصار غريزة الموت فى المجتمع الصناعى ويدمر الفن. مبدأ اللذة يمتص مبدأ الواقع، والجنس متحرر (أو بالأحرى محرر) فى أشكال بناءة إجتماعياً. وهذه الفكرة تتضمن أن هناك أشكالاً قمعية للتسامى. ويضاف إلى ذلك تدمير البيئة، وإختفاء الصورة الرومانتيكية للطبيعة الملائمة للمشاعر العاطفية. بإختصار يختلط الليبيدو بالعدوانية، فى حين أن فكر فرويد كان يقوم على تعارضهما. "إن الرفض الكبير" قد رفضه المجتمع الحديث، والفكر السلبى قد حل محله ممارسات الفعل الأداتى. فى هذا العالم الذى تكون العقلانية التكنولوجية فيه هى البعد الوحيد ينتشر الوعى السعيد". هذا التأكيد الذى لا يمكن إثباته يوجد فى جوهر كل نقد للحداثة. وأنا إن أقبله فذلك فقط من زاوية كونه يبين نضوب المفهوم التقليدى، العقلانى للحداثة؛ لأنه لم يعد هناك مكان فى حضارة التقنية لفكرة نظام العالم وفكرة عقدة الذنب التى تعبر عن المسافة المعاشة بين هذا النظام والخبرة الانسانية. لقد إختفت الضمانات الماوراء إجتماعية للحياة الإجتماعية. أينبغى إذن استخلاص أن المجتمع المفرط فى الحداثة ليس إلا أداتية أو شهوانية؟

ولكن هذا الحكم يواجهه فى المقام الاول حكم آخر نابع من النزعة اليسارية، ومؤداه أن الحياة الإجتماعية تعمل طبقاً لمنطق السلطة. من المستحيل إثبات إختلاط منطق المستهلك بمنطق السلطة فهما يتعارضان فى كل لحظة، فى المصنع أو فى المكتب، وفى المناقشات السياسية حول ميزانية الدولة أو حول السياسة الاقتصادية

العامة. وفى المقام الثانى يجبرنا الموقف المتشائم جذرياً لماركيوز على البحث عن إمكانية وضع حدود للأداتية. ليس فى إطار إحترام الإرادة الإلهية أو قوانين العقل ولكن فى إطار إرادة الحرية والمسؤلية الشخصية والجماعية. ولكن هذا يضطرنا للتخلى عن فكرة نظام بلا فاعلين ولقبول عودة هذا الفاعل وهذا الميلاد للذات الذى طالما عبأ الفكر الاجتماعى ضدهما كل قواه. إذا كانت صيغ ماركيوز تستحق الإنتباه فبسبب خاصيتها المتطرفة. لأنه قد تم على يديه، وقد كان تأثيره كبيراً، تفكك العقلانية التحديثية. لقد كان لهذه الصيغ فضل معارضة شمول الجنس لدى الفرويديين - والماركسيين مثل وليم رايش الذى يختزل التنظيم الإجتماعى إلى قمع لممارسة جنسية ينبغى لها على العكس أن تتحرر. إن هذا الموقف المتطرف لا يملك إلا أن يواجه طبيعة مبنية إصطناعياً، بالثقافة وهو ما يؤدى إلى إختفاء معنى كل الأبنية التاريخية للقواعد الأخلاقية.

لصياغة خلاصة هذا الموضوع على المرء أن يكون مؤرخاً اكثر منه فيلسوفاً. لم ير منتصف القرن العشرين فى الفكر إنتصار ما يسميه جان فوراسيتى "الأمل الكبير للقرن العشرين". فالمثقفون على العكس يسيطر عليهم هوس الأزمة. فى اللحظة التى شعروا فيها أنهم محصورون بين الفاشية والشيوعية والتى لم يصمد فيها إلا القليل أمام إغواء كل منها؛ كانت مدرسة فرانكفورت تمثل مقراً استثنائياً لمقاومة مزدوجة لهذه الإنحرافات عن إتجاه التاريخ. ولكن بعد العذوبة العابرة التى أعقبت التحرر من النازى والتى بلور جان بول سارتر خلالها فكراً عن الحرية، شعر المثقفون بانهم مهددون بانتصار ممارسة اجتماعية بلا نظرية وبثراء ليس له أى نموذج ثقافى سوى النموذج النفعى. أستُبدل رفض مدرسة فرانكفورت للديكتاتوريات الفاشية والشيوعية وجاء مكانه، بعد مضى جيل، حذر شائع ومقاومة عامة لحداثة تبدو خطورتها مما تقدمه أكثر مما تمنعه. وسواء كان المرء مثقفاً أم لا، لا يوجد إنسان حى فى الغرب فى نهاية القرن العشرين ينجو من القلق أمام فقدان كل معنى، وأمام غزو الحياة الخاصة، وغزو القدرة على الوجود كذات بواسطة الدعاية والاعلان، وبتدهور المجتمع إلى مستوى الجمهرة، والحب إلى مستوى اللذة. أيمكن أن نعيش بدون الله؟ أعتقدنا خلال بضعة قرون أننا

يمكننا أن نختزل الله إلى العقل، ثم علمنا نيتشه وفرويد أن نستبدل به الحياة أو القانون. ولكن تسقط خطوط الدفاع الأخيرة هذه بدورها ، ويبدو أن مبدأ تقييم السلوك الذى أتت به الحداثة، وهو مبدأ الجدوى الإجتماعية وتوظيف السلوكيات الفردية لصالح المجتمع، قد غزا كل شئ؟ هل يمكننا أن نقاوم هذا الغزو إلا بالاعتراف بمبدأ ماوراء إجتماعى يتجاوز الانسان : الله أو اللوغوس أو الحياة؟ إن فكر القرن العشرين ممزق بين ضرورة الوصول إلى أقصى مدى فى العلمنة وضرورة حماية نفسه ضد فرض الأخلاقية وضد النفعية الإجتماعية التى حبذها الفكر الإجتماعى فى أغلب الأحيان. حينئذ يلقى الفكر بنفسه إلى الخلف باحثاً عن الوجود أو يتقوقع داخل رفض كبير لا يستند إلى أى نموذج للتغيير الإجتماعى، ولا إلى أى أمل، ولا يحتفظ بنفسه إلا بقدر ما تبدو التهديدات قريبة. وقد سمح التحرر الصعب من الإستعمار وبقاء النظام الستالينى ثم الماوى لفترة طويلة بتبرير هذا الرفض الكبير. ولكن لكل شئ نهاية : إنهيار النظام الشيوعى وغياب خطر فاشى جديد، وتدعيم الديمقراطية يجبرنا على أن نجد مخرجاً. نجد أنفسنا حينئذ بلا دفاع أمام عالم الاستهلاك الذى يمنحه الكثير أنفسهم لإشباع شهوات كانت مكبوته لفترة طويلة. ولكن لم الحيرة؟ لماذا لا يتم تعويض التأخير المتراكم وتحليل المشاكل الإجتماعية والثقافية الجديدة التى تؤمن إختيارات ليست ضد المجتمع فى مجمله ولكن ضد بعض أساليب إدارته وتنظيمه؟ ينتزع الفكر نفسه بصعوبة وبطء فى نهاية هذا القرن من الحنين للوجود. ذلك الحنين الذى لم يعد يجد سنداً له فى الرفض العادل للحاضر غير المحتمل. ينبغي التفكير والنقد وتغيير مجتمع راهن أكثر مرونه وأكثر تنوعاً مما كان يظن مؤلف "الانسان ذو البعد الواحد" .

ميشيل فوكو، السلطة والذوات

يأتى ضعف أغلب النظريات النقدية للحداثة من إفتراضها القدرة المطلقة لسلطة مركزية، سلطة الدولة أو سلطة الطبقة الحاكمة، وهو ما يقترب من التصور السطحى للتاريخ على أنه مؤامرة. فى حين أن كل شخص يمكن أن يلاحظ أن المجتمعات المسماة مؤخراً ديمقراطية تجعل السلطة المركزية اقل بروزاً من غيرها من المجتمعات بل

تجعلها أحياناً غير مرئية، وأنها متسامحة وحتى ليبرالية أى أنها لا تخضع السلوك الشخصى لتمثيل إجتماعى للحقيقة. يكمن أحد مواطن القوة فى فكر ميشيل فوكو فى أنه يرفض فكرة وجود قمع وتلاعب يعمم بل وحتى وجود سلطة مركزية مستقرة كالعنكبوت فى وسط خيوط من الموظفين ومتخصصى الدعاية. الحركة الرئيسية فى فكره فى هذا المجال، والتى تهبه أصالته وتفسر تأثيره الكبير على رفض فكرة أن السلطة المركزية لا تكف عن التضخم والتركز وإحلال الفكرة النقيضة محلها، والتى مؤداها أن مزاولة السلطة تختلط أكثر فأكثر بمقولات الممارسة نفسها، بشكل تصبح السلطة معه فى المجتمع الليبرالى الحديث فى كل مكان وليست فى أى مكان، وأن التنظيم الإجتماعى لا يدار بواسطة العقلانية التقنية ولكن بممارسة السلطة. وهو ما يدفع بالفكر النقدى الذى يدين الحداثة نفسها إلى مداه الأقصى. إذا كان معيار الخير والشر هو الجدوى الاجتماعية، ألا تختزل هذه الجدوى إلى جدوى بالنسبة للمجتمع وليست جدوى بالنسبة لأعضائه، وبالتالى تختزل إلى دعم سيطرة النظام الإجتماعى على عناصر أدائه؟ هذا هو الشكل الأبسط لفكر فوكو، إن السلطة هى فرض السوية normalisation ومجمل المجتمع هو الذى ينفذ هذه الآلية باستمرار. وينتج بالتالى الفصل بين ما هو عادى وغير عادى، بين الصحيح والمريض، بين المسموح والممنوع، بين الهامشى والمركزى. إن السلطة ليست خطاباً يلقى من فوق منصة. إنها مجموعة من البيانات enonces المنتجة بصورة مستقلة داخل كل مؤسسة وبلغت فعاليتها حداً كبيراً. فلا حاجة للإرتكان إلى إرادة سيادية أو إلى الملاحظة الموضوعية أو حتى إلى العلم. هذا الاسلوب فى التفكير قد سبق أن أدخله توكفيل فى الجزء الثانى من "الديمقراطية فى أمريكا" : "قد يصبح المجتمع الحديث والديمقراطى، والمحرر من الملكية المطلقة عهداً للرأى العام، وللأغلبية التى هى بطبيعتها محافظة وتتسم بالحذر من الابتكارات وكذلك من الاقليات أو الأفكار والسلوكيات التى تهدد النظام القائم .

ولكن فوكو أتى بإضافة لهذا المنطق فى التفكير عدلت من إتجاهه وأوحت بالهم الرئيسى الذى يشغله. أنه لا ينتقد الطبيعة الحقيقية لليبرالية فقط؛ أنه يبدى قلقه أساساً من تزايد حضور الذات عبر التاريخ وتنامى دور الأخلاق الذى يحدده فى كتاب "إستعمال

اللذات" : "كبلورة شكل العلاقة مع النفس الذى يسمح للفرد أن يشكل نفسه كذات لها سلوك أخلاقى" [ص275] ويكتشف فى هم الممارسة الجنسية التى لم يُعترف بها إلا مؤخراً "دراسة الأنماط التى يكون الأفراد طبقا لها مدفوعين للاعتراف بأنفسهم كذوات جنسية." وهو تعريف أستكمله عندما تعرض للممارسات التى جعلت الأفراد يوجهون انتباهم لأنفسهم ويفكون شفرتهم ويقبلون أنفسهم ويقرون بها كذوات للرغبة [المرجع السابق ص110]. بين نهاية الفترة اليونانية الكلاسيكية وفترة الإمبراطورية الرومانية يرى فوكو تشكل الأخلاق الذى يستبعد اللذة باسم التحكم الذى تمارسه الذات على نفسها باسم الهم بالذات الذى كان اليونان يسمونه epimeleia heautou والرومان يسمونه cura sui ، والذى يوجد بشكل كبير فى الثقافة المسيحية التى أمدته بمضمون أكثر قمعية، فى الوقت الذى دعمت فيه الدعوة إلى الذاتية، فى حين أن النموذج القديم مازال هو نموذج الفرد الذى يحكم نفسه حتى لا يبدد الطاقة التى ينبغى أن يسخرها لخدمة المجتمع.

منذ أن أقر فوكو بهذا الصعود لتحقيق الذات أصبح هدفه الأساسى هو اثبات أن هذا التحقيق للذات أثر للتوتر الأولى والحاسم للحكومية governementalite. ظهور الذات وتحقيق الذات هما فى نهاية الأمر إذعان. أن تكوين الذات قد أنتج بواسطة كل هذه التكنولوجيات التى للسلطة على الأجساد والتى لا تستطيع تكنولوجيا "النفس" – أى تكنولوجيا التعليم والأطباء النفسيين – أن تتجنبها أو تعوضها لسبب بسيط هى أنها أحد أدواتها ("المراقبة والعقاب" P. 35).

هناك جانبان لتموضع الانسان وبالتالى لنشأة العلوم الانسانية : من جانب يستبعد الفرد غير العادى ويُجنّب أو يُحبس، ومن جانب آخر يتم توجيهه كحالة خاصة وفردية بشكل يدفع العقاب مثلاً لأن يأخذ فى حسابه نوايا المذنب ويحاول جاهداً رد إعتباره سواء بالعمل أو بالعزل الذى يشجع عمل الضمير. لا تقتصر إذن عملية فرض السوية على آثار قمعية ومدمرة فقط، وهى أطروحة كانت ترضى كل نقاد الحداثة ولكن فوكو

يرفضها بعجالة كما يستبعد فكرة أن القرن التاسع عشر قد قمع الجنس وأخفاه. إن ما حدث هو العكس تماماً : لم يتناول أى مجتمع عملية تموضع الجنس من قبل بنفس القدر لدرجة مناداته بربطها بالمناهج العلمية المختلفة. إن ما يهم فوكو هو إثبات أن الذات خلقتها السلطة بواسطة مجمل آليات المكونات الصغرى لهذه السلطة أى بآليات التى تحقق عملية فرض السوية.

تستدعى مرحلتى هذا المنطق بعض الإحتجاجات. فى المقام الأول هل يمكن أن تتماهى السلطة مع عملية فرض السوية؟ هنا نجد أكثر الكتب تأثيراً فى المرحلة الثانية لفوكو وهو كتاب "المراقبة والعقاب" (1975) يكذب هذه الأطروحة. إن المجتمع الذى يحبس الأشقياء فى السجن والتلاميذ فى الإقامة الداخلية والمرضى فى المستشفى والعمال فى المصنع ليس عبارة عن شبكة من آليات فرض السوية. إنه مجتمع فى خدمة طبقة حاكمة – وهنا يظل فوكو متأثراً بشكل مباشر بالابحاث الماركسية – ، طبقة تعمل من أجل التعبئة العامة، حسب تعبير جان بول دو جودمارJean -Paul de Gaudemar ، التى تحول المجتمع إلى جيش صناعى محكوم عليه بطريقة سلطوية. لا يوجد فرض سوية فقط ولكن هناك أيضا قمع، ويهدف السجن بالاساس، حسب تحليل فوكو نفسه، إلى عزل الأشقياء عن الجسد الإجتماعى. ينبغى أن نميز بين هذا المنطق فى القمع وبين منطق التهميش الذى يتصل أكثر بعملية فرض السوية. يتم استبعاد التلميذ أو العامل البطئ ويقادا إلى الهامش نحو البطالة قبل أن يتم حبسهم، فى بعض الأحيان، فى مؤسسات متخصصة، تطلق عليهم صفة أشخاص غير أسوياء. ولكن هذا منطق يخص مجتمع ليبرالى وحتى مجتمع جماهير يسعى لدعم وتنوع آليات الإندماج وهو ما ينتج، بواسطة الأثر العكسى، بواقى يصعب تدريجياً استيعابها. ومع ذلك – والامر ليس مجرد جزئية تافهة – لا يشكل هذا عالماً مغلقاً بل على العكس، هامشاً يتمكن من خلاله الكثيرون، إذا سمحت لهم الظروف، من العودة إلى "المجرى الرئيسى". وبينت الدراسات حول الثقافة العمرانية الهامشية فى أمريكا اللاتينية إن الحدود بين القطاع الممتثل

والقطاع غير الممتثل هلامية ومتداخلة. هذا الفصل بين الهامشية والحبس أمر جوهرى، لأن الاول ينتمى إلى أداء نظام مفتوح فى حين أن الثانى ينتمى إلى أداء سلطة، أو بمعنى أعم بمؤسسات تسعى فى نفس الوقت إلى ان تستبعد وأن تنتج ذواتاً مستقلة قادرة على التعامل مع نفسها ومع محيطها، وعلى التحكم الذاتى وعلى أن تهتدى بضمير، وهذا النموذج الإجتماعى والثقافى للقمع يثير تمردات وثورات تدعوا بدورها إلى فكرة الذات وتتحدث عن الحرية والعدالة.

فوكو على صواب عندما ينطلق من التموضع الذى يؤدى إلى التدخل المتنامى للمجتمع فى مصير أعضائه، ولكن هذا التموضع - لو كان مرتبطاً بالاتجاه إلى الفردية،.فردية المستهلك وفردية "الحالة الإجتماعية" - لا ينتج تحقيقاً للذات. بل على العكس هو مجتمع تقنى وإدارى يحول الانسان إلى موضوع، وهو ما تعنيه كلمة بيروقراطية بمعناها الشائع. لا يمكن الحديث عن الذات إلا عندما تتدخل السلطة، لأن الدعوة للذات تعتبر من مكونات الفاعل الذى يحدد نفسه فى مواجهة السيطرة المموضعة للأجهزة

إن فرض السوية وتموضع الانسان ينتجان الهو. فى حين أن الأنا يتشكل فى غمار مقاومة مراكز السلطة المنظور اليها على انها قمعية.

الوضع الذى يختلط فيه هذان الأمران : التموضع وتحقيق الذات، هو الذى تتطابق فيه السلطة مع الترشيد والعقلانية، وهى حالة الاستبداد المستنير: وفى قرننا الحالى، هى حالة النظم الشيوعية. التى تتميز بالشمولية لأنها تقيم سلطتها على ذوات-موضوعات وتغطى المصالح الخاصة للحزب-الدولة باسم التقدم. يمكن قبول تحليل فوكو كنقد للنظم الشمولية ولكنه لا يتعلق بالمواقف التى تكون فيها الدولة والمجتمع المدنى منفصلين وحيث لا تختلط عملية فرض السوية باسم العقل مع السلطة فى جانبها القمعى.

يكتب فوكو فى المراقبة والعقاب (P.196) أن الفرد "واقعة مصطنعة بواسطة التكنولوجيا الخاصة بالسلطة والتى نسميها الإنضباط discipline. هذا المفهوم يفترض ان تتماهى الذات مع العقل؛ فالانضباط يفرض جهد العقل على طبيعة لا تتصرف إلا بمقتضى اللذة المباشرة. ولكن هذا المفهوم يتناقض مع تحليل فوكو نفسه: فظهور مفهوم للذات فى اليونان وفى روما وأيضا فى المسيحية لا يطابق فوكو بينه وبين كونيات العقل، ولكن يطابق بينه وبين تحول الخصوصية الفردية إلى سيرة حياة، وإلى تشخيص يمكن لنا أن نسميه خلاصا أو مؤسسة، ويُقصد به تحول الفرد إلى فاعل قادر على تغيير عالم القواعد والقوانين والمبادئ اللاشخصية. كان يمكن لفوكو أن يعطى أهمية أكثر لفكرة الذات ولكنه كان يريد القضاء على الفكرة المثالية للذات وللتاريخ. وهو ما ساد فى النصف الأول من أعماله وبالأخص كتاب "الكلمات والأشياء": وهو ما دفعه إلى أن يعطى الأهمية المركزية لموضوع السلطة القادر وحده - حسب رأيه - على أن يحطم صورة الذات. ولكن ما الداعى لإختزال الحياه الإجتماعية إلى آليات عملية تعميم السوية؟ لماذا لا يتم قبول أن تختلط الاتجاهات الثقافية باستمرار بالسلطة الإجتماعية، بحيث تكون المعرفة والنشاط الإقتصادى والمفاهيم الأخلاقية حاملة فى داخلها علامة السلطة، وحاملة أيضاً لمعارضة السلطة. ولماذا فى الوقت نفسه لا يتم قبول أن لا توجد سلطة - اللهم إلا إذا كانت استبدادية تماما - إلا وتكون تنفيذاً للاتجاهات الثقافية التى لا تختزل هى نفسها أبداً إلى مجرد كونها أداة للسلطة؟ إن عاطفة فوكو الموجهة ضد ما يسميه الذات قد قادته إلى أن يواجه موضوعات أدخلتها نظرته التاريخية العميقة فى رؤيتنا.

فى نصه المعنون "السلطة كيف تُمارس" والموجود فى كتاب درايفوس Dreyfus ورابينو Rabinow يعطى فوكو لأفكاره صيغة مفتوحة جداً (P.320). "هناك فى الواقع، بين علاقات السلطة واستراتيجية الكفاح دعوة متبادلة وتسلسل لا نهائى ودائم. إن علاقة السلطة يمكن أن تصبح فى كل لحظة - وتصبح فعلاً فى بعض جوانبها -

مواجهة بين الأنداد وفى كل لحظة أيضا تؤدى علاقة الندية، فى مجتمع ما، إلى وضع آليات السلطة موضع التنفيذ. يؤدى عدم الاستقرار هذا إلى أنه يمكن لنفس المسارات ونفس الأحداث ونفس التحولات أن تفك شفرتها فى داخل تاريخ النضالات وأيضا فى داخل تاريخ العلاقات أو إجراءات السلطة". ويضيف أنه يجب أن نطلق إسم "سيطرة" على المجموع الذى يتشكل من هاتين النظريتين المتعارضتين والمتكاملتين فى آن. ويختم محدداً كموضوع رئيسى للبحث "تشبيك علاقات السلطة بالعلاقات الاستراتيجية وأثرها على الجذب المتبادل" (P.321) ونحن فى هذا النص - الذى كتبه فوكو فى آخر حياته - نبتعد عن الفكرة الفظة التى ترى أن ممارسة السلطة هى التى تنتج الذات، إن النضال الإجتماعى هو الذى يضع الفرد-الموضوع فى مواجهة الفرد-الذات. وإنتصار السلطة وسحق نضالات الإحتجاج هما فقط اللذان يمكنهما أن يتركا المجال مفتوحاً لتمثل الفرد كموضوع قابل للفحص والتلاعب. ليس كل شئ سلطة؛ والسلطة المطلقة فقط، بنزعها ذاتية الانسان، تنتهى بخلط العقلنة بالسلطة وذلك بإلغائها قدرة وارادة الجميع تقريباً على التصرف كذوات. ويستفيض فوكو فى وصف ما أسميه الحركات الاجتماعية المضادة antimouvements sociaux ، فى حين أنه لا يشير إلا عابراً إلى الحركات الاجتماعية التى تطرح الدفاع عن الذات ضد سلطة تطرح نفسها كتكنوقراطية. لقد ظل فوكو باستمرار مرتبطاً بنظرة نقدية محضة وبشجب الذات كنتيجة للسلطة. ولكن كتاباته لا تنتمى إليه تماما. كما أنها تبلغ من الثراء حداً يجعلها غير مذهبية، إننى أقرؤها، وخاصة المتأخر منها، واصلاً بها إلى حدود إيديولوجيتها الخاصة، حيث تفرض الذات حضورها فى قلب المناظرات حول الحداثة. تأتى أهمية فوكو وتفوقه على معاصريه المذهبيين من كونه يقترب بشدة مما يرفضه. شأنه كشأن فنان دينى لا يتفوق فنه إلا عندما يرسم أو ينحت الخاطئين وهم يهرعون إلى الجحيم. يمكن لكتابات فوكو أن تساهم، رغم عن أنف فوكو نفسه، فى إعادة إكتشاف الذات.

هذا التصور عن كتابات فوكو يقترب، فى جزء منه، من النقد العميق الذى قدمه لها مارسيل جوشيه Marcel Gauchet وجلاديس سوان Gladys Swain فى

دراستهما عن مؤسسة العزل. ويقترب بالأساس من كتاب بينل Pinel وإسكيرول Esquirol "ممارسة العقل الانسانى" [1980]. فبالنسبة لهم لا تنفصل الحركة الكبرى فى عزل المجانين، من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر، عن ما أحدده هنا بالحداثة، أى خلق مجتمع متمركز حول ذاته ومنفصل عن العالم الانسانى، وعن الطبيعة وعن الآلهة فى وقت واحد. بينما كان المفترض أن المجانين تسكنهم قوة إلهية وتسيطر عليهم الطبيعة التى تنفصل عنها الثقافة دون أن تقطع تماما معها. وعندما يتحدد المجتمع بفعله الخاص فقط، لا يكون للمجنون مكاناً فيه، ورغم ذلك هو غير مستبعد، إنه محبوس، وهو ما يعنى العكس تقريبا. بما أن المجتمع يرى ضرورة إعادة جعل المجنون إجتماعياً، والذى يتحدد إغترابه فى الواقع كقطيعة مع المجتمعية socialite. وتشترك هذه الأطروحة مع أطروحة فوكو فى كونه يعترف بأن الدولة فى هذا المجتمع هى التى تصبح "إنسانية" humaniste. إن التغير فى تصور الجنون هو الذى يؤدى إلى تدخلها. ولكن جوشيه وسوان يذهبان إلى أبعد من هذا وذلك لأنهما يؤكدان أن الحبس يؤدى بالضرورة إلى إعادة إدماج المريض العقلى إجتماعياً ـــ وهو ما يبدأ مع أول كتاب اسكيرول الذى يكون تأكيده المركزى هو أن المجانين لا يخرجون أبداً من عالم المعنى ـــ وذلك أيضا لأنهم يقولون أن المجنون لا يمكن أن يعاد إدخاله إلى المجتمع عندما يكون اللا إجتماعى الذى يحمله لا يعزى إلى الآلهة أو إلى الطبيعة وإنما يظهر بفضل فرويد كلاوعى، كالهو. وهو ما يرتبط بالفكرة التى حددتها هنا كتفكيك للحداثة تفكيكاً سيسمح، إنطلاقاً من تحطيم الإكتفاء الذاتى للفعل العقلانى، بالنظر إلى المرض العقلى كشئ مختلف عن المرض كقطع للعلاقة بين ما هو إجتماعى ولا إجتماعى أى بين الهو. والأنا الأعلى اللذان يقام عليها تكوين الشخصية. لقد بين فوكو ببراعة، منذ تاريخ الجنون إلى المراقبة والعقاب، تطور السلطة على الانسان ولكن جازف بفصلها عن تحول مجمل ما تمثله الحداثة التى تعتبر سلطة الدولة بالتأكيد هى فاعلها الرئيسى وإن كان لها معنى سوسيولوجى وحتى أنثروبولوجى أكثر عمومية . إن ما يجب أن يبقى من

كتاباته هو أن الحداثة قد حملت داخلها القدرة الكلية لدولة أنتج مثلها الأعلى فى العقلنة أسوأً أشكال القمع، وأن أزمة الحداثة بالتالى تعتبر تحرراً.

ويبدوا أن فوكو فى النص الموجود فى كتاب دريفوس ورابينو المشار إليه قد إقترب من الإعتراف بمحدودية التحكم الممارس بواسطة أليات فرض السوية ؛ وبالتالى من الاعتراف بالحضور المستمر لذات محتجة أو متمردة. ويشير إلى الحركات الإجتماعية الجديدة التى تدافع عن الذات ضد الدولة. وتمتلئ أعماله بالصفحات وخصوصاً الصفحة الأخيرة فى «المراقبة والعقاب» التى يخرج منها صخب التمرد فى الحياة الاجتماعية. ولكن لا يمكننا فى وقت واحد أن نظهر مجتمعا مليئاً بالصراعات والمواجهات وأن نطابق بين السلطة والممارسة الاجتماعية. وكأن هذه السلطة قد صارت غير شخصية ومقننة تماماً. إما أن نناضل داخل المجتمع ضد خصم سياسى أو اجتماعى معين وأما أن نناضل ضد المجتمع نفسه؛ ولكن فى هذه الحالة يتقلص النضال إلى الرفض ويضمحل إلى مستوى الهامشية. أنا أفهم أن علينا، فى مجتمع أجهزة وتقنيات، الابتعاد عن تمثيل للسلطة يضعها بين يدى إله شخصي أو ملك، ولكن هناك جهاز يبقى مركزاً للسلطة ويستمر فى التحدد بعلاقة سيطرة إجتماعية لا توجد هى بدورها إلا فى داخل مجتمع وبالأساس فى داخل ثقافة. كما تشكل صراع الرأسمالية والأجور فى داخل مجتمع وثقافة صناعيتين لم يكن الطرفان المتصارعان يقبلانهما فحسب بل ينادون بها. لو دمرنا المثلث المتشكل بواسطة الأنداد ودمرنا موضوع النزاع، فإننا نصل باسم النقد الجذرى إلى نفس الرؤية التى تقودنا اليها الوظيفية الإدماجية؛ لم يعد هناك قوى صراع، لم يبق إلا الهامشية والثقافة المضادة، وهما من طبيعة مختلفة عن الصراع الإجتماعى. وهو ما يضطرنا إلى أن نستنتج، ضد فوكو وليس معه، أن تشكيل الذات يتم عبر الصراعات مع السلطت التى تصبح أكثر فأكثر غير شخصية وتكتسى بمظهر السلطة التكنيكية. ينتمى فكر فوكو إلى فترة تميزت بإختفاء الفاعلين الإجتماعيين المعارضين، فترة تحول فيها الفاعلون القدامى،

وخصوصاً الحركة العمالية، إلى اجهزه للسلطة وأقتربت الحركات الإجتماعية الجديدة فيها من الثقافة المضادة أكثر من الصراع الإجتماعى. ولهذا السبب، فى الوقت الذى يقوم فيه هذا الفكر بتدمير إمكانية فهم الحركات الإجتماعية والذات، فإنه يشد الانتباه إلى مثل هذه الموضوعات. وبهذا الأمر نفسه يمهد لميلاد الفكر الاجتماعى الذى يحذر منه فى نفس الوقت باتهامه بأنه مشارك فى سياسة فرض السوية والتصنيف.

هذا الخلط الذى يحدثه فوكو بين جانبين متعارضين من الفكر الاجتماعى لا يوجد فقط على مستوى التحليل ؛ إن له عواقب عمليه منظورة. إعتقد فوكو مثل ماركيوز إن المستبعدين والهامشيين هم المعارضون الوحيدون الممكنون فى مجتمع تعميم السوية والذى لا يترك أى مجال للصراعات الاجتماعية من النوع التقليدى. ولذا وجه فوكو عناية بالغة لحركة السجناء فى حين أنه لا توجد حركة اجتماعية يتحدد صاحبها بالاستبعاد أو التهوييش أو الحبس. فالسجناء مثلهم مثل العاطلين عن العمل لا يشكلون حركة اجتماعية. وضعهم يدفع المجتمع لتساؤل حول ذاته أو يجلب له عقدة الذنب ولكنهم يمكنهم فى أفضل الأحوال أن يشكلوا جماعة ضغط تتقدم بمطالب، بصورة عنيفة أو لا، للحصول على بعض المزايا الملموسة. لا علاقة بين هذا وبين نقد العلاقة مع السلطة من يحددون أنفسهم باللاعلاقة مع مجتمع هو فى مجمله ند لهم عبر جهازه المؤسسى، لا يمكنهم أن يكونوا فاعلين مركزيين للمجتمع وتاريخه.

إن كتابات فوكد على درجة من الأهمية بحيث يمكن أن تقرأ بشكل مختلف عن الذى يرجوه لها فوكو ، ذو النوايا النقدية ، يمكن لنا أن نقرأ كتاباته الاخيرة إبتداء من المراقبة والعقاب وإرادة المعرفة كإكتشاف لموضوع الذات. والذى كان قد بدا أنه استبعد نهائياً بواسطة كتاب الكلمات والأشياء. هذه العودة غير المتوقعة فرضت نفسها أثناء تدريس فوكو فى الكوليج دو فرانس. وكتاباً بعد كتاب يكتشف فوكو أنه لا يمكن إتهام المسيحية والاقتصاد الحديث بفرض التقشف ومنع لذة الوثنية. وكان هذا الاتهام

بمثابة الخلاصة لدراسة إستخدام اللذات وخصوصا ما يتعلق بحب الغلمان فى اليونان القديمة. إن التاريخ يبرز عملية الانتقال من المواطن إلى الذات أكثر من الانتقال من اللذة إلى معاقبة النفس. ويقاوم فوكو النتائج التى يمكن استخلاصها من هذه الملاحظة ولهذا يريد أن يجعل من تحقيق الذات منتجاً فرعياً من آلية الحكم وفرض الأخلاق وهى فرضية لا يمكن لنا قبولها حتى وإن أعجبنا بقوة وذكاء هذه المحاولة.

وظف المثقفون النقديون، منذ مدرسة فرانكفورت، كل قوتهم للقتال ضد فكرة الذات. والآن وبعد أن انتهت أشد الغارات حمية وذكاء ضد هذه الفكرة، وهى غارة ميشيل فوكو. ألا ينبغى تنظيف حقل المعركة والاعتراف بأن الذات، التى عاشت رغم كل الهجمات وكل صور الاحتقار، هى الفكرة الوحيدة التى تسمح باعادة بناء فكرة الحداثة؟ ويكفى لكى نقنع انفسنا بهذه النتيجة ان نرى بأى سرعة تحول فكر الحداثة النقدى المحض إلى قطيعة شاملة مع فكرة الحداثة نفسها، ودمر نفسه بالقفز إلى مابعد الحداثة. وهذا التطور كان يخص جان بودريار الذى حرص على مهاجمة فوكو ليفسر انتقاله من النزعة اليسارية النقدية الى ما بعد الحداثة. ويمكننا على العكس أن نجد فى فشل فوكو مبررات للاعتقاد فى عودة الذات.

رجال الدين ضد القرن

كان المثقفون قد اعلنوا عن التقدم لمجتمع مازال غارقاً فى العادات والتقاليد والامتيازات، وكانوا قد وجدوا بسهوله حلفاء لهم من الارستقراطية أو البرجوازية، كما بين دانيال بروش بالنسبة لفرنسا فى القرن الثامن عشر. وطوال القرن التاسع عشر الذى أستمر حتى الحرب العالمية الأولى والثورة الروسية شدد المثقفون بقوة على تقدميتهم أى على نقدهم للمجتمع باسم مستقبل حتمى من الناحية العلمية ومن الناحية الأخلاقية على حد سواء. وكانت تمدهم بالحماس الحركة الشيوعة ثم بعد ذلك حركات التحرر الوطنى، حتى وإن شعروا أنهم مرفوضون من قبل ثوريين يستنكرون الحريات

التى بناها الغرب كما يرفضون سلطة البرجوازية والقوى الاستعمارية. والعمل على تقدم المعرفة والدفاع عن التسامح والحرية كان يبدو لهم هدفاً مرتبطاً بالثورة الاجتماعية والحروب ضد الاستعمار. كانت فكرة الحداثة، حتى وإن لم يشار إليها صراحة، تجمع نضالات لا تبدو غريبة عن بعضها البعض إلا لأن الكوكب كان منقسماً إلى أغنياءٌ وفقراء، إلى مستعمِرين ومستعمَرين. لقد قاومت هذه النزعة التقدمية واقعاً رفضت بعناد أن تراه على حقيقته.

ولكن خبرة الأنظمة الشمولية التى سادت القرن العشرين، تفسر رد فعل مجموعة هامة من المثقفين على قدر من الذكاء والشجاعة، يرفضون موقف رفاق الطريق تجاه الاحزاب الشمولية ولا يرون أى مخرج من التناقضات التى تهددهم إلا بالانتقال إلى نقد معمم. واحدثوا قطيعة مع الأمل التقدمى فى التوفيق بين التاريخ والحرية؛ وأداروا ظهرهم للماركسية ذات الصبغة الهيجيلية أو الصبغة المسيحية ولكل أشكال النزعة التاريخية وفلسفة التاريخ. ويعبر لويس التوسير، نظراً لقربه من السياسة بوضوح عن هذا الحماس لانتزاع حق الحديث باسم الانسان من السلطة السياسية، والذى كان يؤدى بدوره لفرض سياسة قمعية . فلو اقتصرت حكومة على إدارة الاشياء باسم العلم والضرورة التاريخية لكان لها دور فى التحرر من الامتيازات، وما كان لها أن تتحول إلى كنيسة أو محاكم تفتيش. وهكذا تتشكل أصول عقلانية تقضى على كل إحالة للذات التاريخية من باب الحذر من التلقين الشمولى، وتستقر على صخرة العلم تدين بضربة واحدة النظم الشمولية وكذلك مجتمع الاستهلاك. ولا يلاحظ تاريخ الأفكار صرامة حركة المثقفين فقط ولكن يلاحظ نجاحها ايضا وسلطتها داخل العالم الثقافى والجامعة والنشر والاعلان.

ساد النصف الثانى من القرن العشرين الانفصال بين النظرية والتطبيق. وعلى أطلال النزعة التقدمية إنفصل نوعان من المفكرين كل فى طريق: فمن جانب هناك من

يضعون ذكائهم فى خدمة المؤسسات الانتاجية والحكومات أو فى خدمة نجاحهم الشخصى، ومن جانب آخر من يرون فى المجتمع الحديث نمو وتوسع لأشكال التحكم الاجتماعى. ألا يدين ماركيوز فى تسامح المجتمعات الغربية نظاماً للتلاعب لا يقل قمعاً عن ممنوعات النظم الشمولية. وينقسم مجتمع الانتاج والاستهلاك الضخم شيئاً فشيئاً إلى سياقين (situs كما يقول علماء الاجتماع) ليسا على الاطلاق طبقات إجتماعية ولكن عوالم إجتماعية وثقافية مختلفة نوعياً ، من جانب هناك عالم الانتاج والأداتية والفاعلية والسوق ومن جانب آخر هناك عالم النقد الاجتماعى والدفاع عن القيم أو المؤسسات التى تصمد أمام تدخلات المجتمع. ليس التعارض بين المجموعة التقنيةـ الاقتصادية والمجموعة الاجتماعيةـ الثقافية مهنياً فقط؛ بل يميل إلى أن يصبح عاماً، بما أن الأوائل ينتخبون اليمين فى الغالب والآخرين ينتخبون اليسار، ولا سيما أن المجموعة الأولى هى أكثر ذكورية والثانية أكثر نسوية. لقد غير تاريخ الأفكار اتجاهه ومستواه مع التطور المتسارع للتعليم الجامعى الضخم. لأن المثقفين من الآن فصاعداً ليسوا مجموعة متقلصة ومؤثرة، بل تحولوا إلى انتليجانسيا واسعة. ويتوجه بعض المجلات ودر النشر إلى هذه الانتليجانسيا التى تشكل جمهورهم الأهم. وبنفس الطريقة لا يمكن للحزب الاشتراكى فى فرنسا أن يتجاهل أن دعمه الأكثر صلابة يوجد لدى جماعة الاجتماعيين ــ الثقافيين، وخصوصاً لدى المعلمين من هنا تاتى العزلة النسبية لمن يجهدون أنفسهم فى التفكير فى المجتمع المعاصر لأنهم محصورين بين مفكرين نقاد للحداثة ، وفاعلين مستغرقين فيها تماماً. وقد انهارت السوسيولوجيا أمام هذا الهجوم المزدوج ، وأصيب بالضعف فى معظم البلاد أمام هذا التمزق، الذى يتعمق يوماً بعد يوم ، الفكر الاجتماعى الموروث من القرن التاسع عشر.

وقد أدى ذلك إلى نوعين من رد الفعل الثقافى والسياسى صبغ خليطهما حركة مايو ٦٨ . فمن جانب واجه الفكر الاجتماعى بصورة فعالة التفاؤل الروتينى لايديولوجيى التحديث . لقد احتفظ بساحة الرفض التى بدونها لا يمكن تشكيل فاعلين جدد وحركات

اجتماعية جديدة. كما أبرزت مغزى المطالب الجديدة وخصوصاً لحركة النساء، ونقد المركزية اليعقوبية والرفض الايكولوجي لتدمير البيئة. مهدت معاداة الوضعية ومعاداة الانتاجية ليقظة المجتمع الذى كان يبدو أنه قد اختزل بصورة عبثية إلى سوق للسلع والخدمات. لكن المثقفين، وبشكل موازى قد حبسوا أنفسهم أكثر فأكثر فى نقدهم "اليسارى" للمجتمع الحديث واصفين إياه كآلة للتلاعب وهو ما لا علاقة له بالواقع ، لانه أذا كان المجتمع الحديث شبكة للعلامات تتكثف تدريجياً، لا يمكن ان ننسى أن هذه العلامات أقل سيادة من القواعد، ونتائجها فيما يتعلق بالتنشئة الاجتماعية تصير مع الزمن اكثر ضعفاً. لايفرض العرف ولا قواعد اللعبة أوامر بنفس الدرجة من الصرامة التى نجدها فى بنود التربية الدينية والمذهبية أو أشكال التبعية الشخصية المباشرة.

كان انتصار هذا الفكر، الذى بدا باهراً، قصير الاجل. لقد تغيرت روح العصر بشكل سريع، ليس فقط لأن الدائرة قد دارت على الفكر النقدى نتيجة لانتقال بعض اليساريين إلى ما بعد الحداثة، ولكن بالاساس لأن الظروف الاقتصادية العالمية قد تغيرت فى سنوات الثمانين. وجاءت مرحلة جديدة من الرخاء بدأت من الولايات المتحدة واليابان ولم تصل لفرنسا إلا متأخراً ، واعقبت ما سمى "بالأزمة" الضارية التى سببها اضطراب النظام المالى الدولى والارتفاع المفاجئ فى اسعار البترول. لقد كانت الثمانينات سنوات انتقام التطبيق من النظرية، وانتقام التكنو-اقتصاديين من الاجتماعيين-الثقافيين، وانتقام النجاح من النقد. وهى اللحظة التى أخلى الفكر النقدى، الوريث الواهن للتقدمية القديمة، المكان للافكار الليبرالية الجديدة أو الما بعد-حداثية التى أنجزت تدمير الفكرة الكلاسيكية عن الحداثة.

هل يمكننا أن نتذبذب طويلاً بين رفض المجتمع الحديث وعبادة السوق، وكأن التدخلات السياسية لمجتمعاتنا لتعديل نفسها هى تدخلات كريهة بالضرورة؟ هذا الحذر المزدوج من الاصلاح والابداعات الاجتماعية يمنع فى الواقع تكون حركات اجتماعية

جديدة، لانها، نظراً لبلورة ثقافية كافية، سرعان ماتسقط الأخلاقية التافهة أو البراجماتية قصيرة النظر. ومجتمعنا، مثل باقى مجتمعات العالم، يبدو فى مواجهة مشاكله الداخلية مفتقراً للافكار وللخيال. غياب وضعف المثقفين هو أكثر مأساوية خارج البلاد المتقدمة. إتصل المثقفون، فى أمريكا اللاتينية ولا سيما فى شيلى، من جديد بالواقع بعد أن ظلوا لفترة طويلة حديثى نزعة ثورية منفصلة عن الجماهير الشعبية التى كانوا يتحدثون باسمها. ولكن ضعفت قوتهم بسبب الازمة الاقتصادية والاجتماعية فى الثمانينات. وفى بلاد اوروبا الشرقية ولاسيما بولندا، لعب المثقفون دوراً رائعاً فى نقد واسقاط الانظمة الشيوعية، لكنهم سرعان ما وجدوا أنفسهم محاصرين ببرامج للتعمير تضحى بكل شئ من أجل اقتصاد السوق. وفى العالم الاسلامى يقف المثقفون النقديون بلا صوت تقريباً ازاء صعود الحركات الاسلامية التى عندما تصل إلى السلطة تدمر كل حياة ثقافية. لا يسأل المثقفون وحدهم عن الوضع الذى جعلهم ضحاياه. الدعوة المتناميه للايديولوجيا من قبل السلطة السياسية وغزو المعارف الاكثر نفعية قد حول جزءاً كبيراً من الارض التى كانت تنمو فيها الحياة الثقافية إلى أراضى عسكرية ومجمعات تجارية كبرى. ولكن لماذا تركت الحياة الثقافية نفسها تقاد إلى رفض الحداثة وإلى نقد مبتعد عن الوقائع المرصودة؟ لماذا لا ينصت المثقفون إلى ضجيج الشارع إلا قليلاً وبصعوبة؟ لا أرى إلا تفسيراً واحداً لهذا الانسحاب؛ هو أن المثقفين قد تماهوا تماما مع الصورة العقلانية والاشراقية للحداثة، وبعد أن انتصروا معها تفككوا معها كلما مالت السلوكيات الإجتماعية والثقافية فى أرجاء العالم لأن تتخلص تدريجيا من الخضوع لهذا التصور. إن إعادة تعريف الحداثة ليس مفيداً للمجتمعات الحديثة أو التى فى طريق التحديث ولكن أيضا، مفيد للمثقفين، فهو وسيلة لا غنى عنها للافلات من فقدان المعنى الذى يؤدى بهم إلى أن لا يروا سوى السيطرة والقمع فى الحضارة التقنية وإلى إنكار وجود الفاعلين الاجتماعيين فى عالم هائج بالمشاكل والابداعات، بالمشاريع والاحتجاجات.

الفصل الخامس

مخارج من الحداثة

لم تسد فكرة الحداثة إلا قبل بناء المجتمع الصناعى. كان النضال ضد الماضى! وضد نظام الحكم القديم والاعتقادات الدينية، والثقة المطلقة فى العقل يعطى للمجتمع الحديث قوة وتماسكاً، سرعان ما زالا عندما حلت الخبرة محل الأمل، وعندما أصبح المجتمع الحديث واقعاً وليس فقط النقيض للمجتمع الذى أريد تدميره وتجاوزه. إن تاريخ الحداثة هو تاريخ إنبثاق الفاعلين الإجتماعيين والثقافيين الذى تخلصوا تدريجياً من الإيمان بالحداثة كتحديد ملموس للخير. كان المثقفون بعد نيتشه وفرويد هم أول من رفضوا الحداثة. وكان التيار الأكثر تأثيراً فى الفكر الحديث، من هوركهايمر وأصدقائه فى مدرسة فرانكفورت إلى ميشيل فوكو، قد ذهب بنقد الحداثة بعيداً، وإنتهى بأن عزل المثقفون تماما عن المجتمع الذى كانوا يصفونه بإحتقار كمجتمع جماهير. ولكن، بجانبهم، وفى اتجاه يقترب أحياناً من هذا النقد الثقافى، ويبتعد فى اغلب الاحيان عنه، اكتسبت الأمم واكتسب شوقها إلى التحرر، وإلى تاريخها وهويتها اهمية متنامية، إلى درجة أن القرن العشرين صار قرن الأمم، كما كان القرن التاسع عشر قرن الطبقات، على الاقل فى البلاد الحديثة. ثم جاءت بعد ذلك المؤسسات الانتاجية، – فى الولايات المتحدة أولاً، ثم فى اليابان وأوروبا – وصارت فاعلة تتجاوز سلطتها أحيانا سلطات الدول القومية، وصارت مراكز لأخذ القرار السياسى أكثر من كونها مجرد معامل إقتصادية. وأخيراً، فى الولايات المتحدة أولاً ثم فى أوروبا ومؤخراً فى اليابان، طغى الاستهلاك الضخم وتبعه الاتصال الضخم اللذان أدخلا إلى عالم الحياة العامة، عالم الرغبة والخيال والجسد الذى كانت العقلانية قد رفضته أو قمعته أو حبسته. ولكن طالما تنسج العقلانية الأداتية شبكة علاقات بين هؤلاء الفاعلين الإجتماعيين والثقافيين، تظل الحداثة مصانة، ويمكن الحديث عن مجتمع صناعى، بل وحتى صناعى جديد، أو صناعى ضخم. تشعر المجتمعات الأكثر حداثة أنها مهددة بالتمزق ولكن فعالية التقنيات تسمح

لهم بتدبر الأمر بالجمع بين التأهيل التقنى والدفاع عن شكل من أشكال التقشف. ويتم الدفاع عن المجتمعات بقوة فى المدرسة التى أعتبرت نفسها - لا سيما فى فرنسا - المدافعة عن عقلانية التنوير، حتى داهمها هى أيضا عودة ما كانت البرجوازية ما بعد-الثورية قد قضت عليه أثناء استلامها للسلطة زمنا طويلاً.

فى أى لحظة يصبح هذا التمزق كاملاً وليس جزئياً؟ بالتحديد عندما ينفصل مجال العقلانية الأداتية كلية عن مجال الفاعلين الإجتماعيين والثقافيين فى هذا الوقت يذهب إيروس والاستهلاك والمؤسسات الانتاجية والأمم كلّ فى طريق. مثل جبال الثلج عندما تنحل من قاعدتها مبتعداً كل منها عن الآخر أو تتصادم أو حتى يتلاصق الواحد بالآخر. وبصورة ملموسة، نخرج من الحداثة عندما نكف عن تحديد مسار أو شكل للتنظيم الإجتماعى بموقعه فى محور التراث - الحداثة، أوالتخلف - التقدم، كما جرى التعبير بالنسبة للبلاد الأقل حداثة. إننا نعى أكثر فأكثر هذا الخروج من الحداثة منذ 1968. ونكف عن تفسير الوقائع الإجتماعية بمكانها فى تاريخ ذى مغزى وذى إتجاه. يتخلص الفكر الإجتماعى التلقائى والايديولوجيات وسمة العصر من كل إحالة إلى التاريخ وهذا ما يعنيه موضوع ما بعد الحداثة الذى يعتبر قبل كل شئ ما بعد-النزعة التاريخية. إزاء هذه الأزمة للفكرة الكلاسيكية عن الحداثة والايديولوجيا التحديثية هناك إجابتان ممكنتان : الأولى هى إجابة ما بعد الحداثيين والتى تؤكد ان تفكك الحداثة لا رجعة فيه؛ والثانية هى أن الحداثة يمكن ويجب أن تصان بل وحتى تتسع. وهذا هو رأى هابرماس، وأيضاً الفكرة التى أدافع عنها فى الجزء الثالث من هذا الكتاب فى صيغة أخرى. ولكن قبل السير فى هذا الاتجاه ينبغى الذهاب أولاً إلى آخر الطريق الذى يبدأ من الفكرة الكلاسيكية للحداثة ثم إلى أزمتها وتفككها وأخيراً إلى إختفائها.

السوق والجيتو

تصل أزمة الحداثة إلى نهايتها عندما يبتعد عن المجتمع كل مبدأ عقلانى، سواء كان يعمل كسوق، أو لا يحدد نفسه إلا بهوية تاريخية، وعندما لا يكون للفاعلين سوى

مرجعيات ثقافية أو طائفية أو فردية. أينبغي حتى الحديث هنا عن أزمة للحداثة؟ اليست الحداثة نفسها، كما عرفتها مباشرة، هي التي تسعى لهذا الفصل بين النظام والفاعلين، وتاريخها أليس هو تاريخ التدمير التام والتدريجي لكل مبدأ للوحدة بينهما. فبعد الانقطاع عن مجال المقدس جاء تدمير الرؤية العقلانية للعالم وايضا نفاد صورة المجتمع كمكان للاتصال بين المؤسسات والفاعلين الإجتماعيين عبر الأسرة والمدرسة. فمن الازدواجية المسيحية إلى الفردية البرجوازية ومن الرومانتيكية ما بعد-الثورية لثقافة الشباب المتعارضة كلية مع ثقافة المؤسسات الانتاجية الكبرى، ألم ندخل في التحليل الكبير حيث تكتمل الحداثة وتلغى نفسها؟ لقد تعجلنا طويلاً إختفاء المجال الاندماجي الذي يحتل فيه الانسان مكاناً في طبيعة خلقها الله، ولكن ما يفزعنا اليوم ليس هو إغلاق عالم جامد وساكن ذي قوانين شديدة الخطر، ولكن على العكس، هو فوضى مجتمع يتصادم فيه مجال التقنيات والتنظيمات بعنف مع مجال الرغبات والهوايات. ويلقى تيار ما بعد الحداثة الضوء على الجوانب المتعددة لهذا الانفراط، ولكن ينبغي وصفه في واقعة التاريخي قبل البحث عن انعكاساته في أنساق فكرية هي نفسها منفرطة كالعالم الذي تفسره.

لا ينبغي هنا الانطلاق من مفاهيم حول الانسان ولكن على العكس، من تأملات حول الفاعلين الاقتصاديين. كانت سوسيولوجيا التنظيمات هي التي لعبت في واقع الأمر الدور الثقافي المركزي. أما السوسيولوجيا الوظيفية أو المؤسساتية فقد قدمت التنظيمات ذات الأهداف الاقتصادية أو الإدارية أو الاجتماعية، كتنفيذ للعقلانية الأداتية قادر على خلق صلة بين قواعد الاداء والسلوكيات الفردية والجماعية. وقد مزقت سوسيولوجيا التنظيمات هذه الصورة. أحيانا في شكل نقد إجتماعي، عندما رسمت صورة غير تقريظية "لإنسان التنظيم" على نحو ما فعل وايت W. H. Whyte ، ثم بشكل أكثر عمقا، بإظهار أن قواعد تنظيم ما وحتى أدائه الملحوظ ليسوا إلا توفيقاً هشاً ومتغيراً بين عدد كبير من العوائق والضغوط، وأن التنظيم الفعال ليس هو التنظيم الواضح والصلب والشفاف، ولكن هو الذي يستطيع أن يدير التعقدات والصراعات

والتغيرات. وهنا تحل فكرة الاستراتيجية محل فكرة الادارة. وقد صاغ بيتر دروكير Peter Drucker هذا الانقلاب بوضوح. وعلى مستوى نظرى أعلى فإن كتابات هربرت سيمون Herbert Simon وجيمس مارش JamesMarch فى الولايات المتحدة وكذلك كتابات كروزييه Michel Crozier فى فرنسا لم تقم بإثبات أزمة العقلانية الأداتية، ولكن على العكس، أثبتت التجدد الممكن هذه العقلانية، على شرط أن تقطع صلتها بفكرة النظام الإجتماعى أو بفكرة المجتمع، وأن ترتبط كلية بموضوع التغير الإجتماعى. هكذا تكف المؤسسة الانتاجية عن أن تكون الخلية الأولى للمجتمع الصناعى الحديث: وتصير هى المقاتل الذى يقاتل فى الاسواق الدولية باسم المجتمع القومى أو باسمها نفسها، ويكافح ليحول التكنولوجيات الجديدة إلى مسارات إنتاج، وليتكيف مع محيط من التغيرات المستمرة والغير متوقعة. تحدث سيمون عن العقلانية المحدودة وتحدث كروزييه عن التحكم فى عدم اليقين. تقدم هذه التحليلات الهامة المؤسسة الانتاجية كاستراتيجية لا تكون أسيرة التنظيم العلمى للعمل، ولكن منفتحة على العالم الخارجى وعلى المشاكل الانسانية الداخلية ذات التنظيم المعقد. لقد جاء مديح التنظيم الضعيف والمرن والمعقد مكان عبادة التنظيم القوى. هذا المفهوم أكثر ثراء من الحداثية الوظيفية التى حل محلها، وأكثر تواضعا بإعتباره يتخلى عن المبدأ المركزى للسوسيولوجيا الكلاسيكية، ويتخلى عن الصلة بين القواعد المؤسساتية والسلوك. يمكن أن تستند الاستراتيجية على الإخلاص، على الطريقة اليابانية، لمؤسسة انتاجية تقوم على علاقات تسلطية وتشاركية معاً: ويمكن للاستراتيجية أن تكتفى إن تدمج فى المؤسسة الانتاجية ضغوط وحاجات السوق وهو ما يحدد النموذج المسمى "بوادى السيليكون". ويمكن ايضا تصور استراتيجية مؤسسة إنتاجية مختلفة تماما، تستطيع أن تجمع الاندماج فى المؤسسة مع تشجيع المشاريع المهنية الشخصية. ويمكن للمؤسسة الانتاجية فى نهاية الأمر أن تسعى لأكبر مشاركة ممكنة من الأعضاء فى أدائها وتكيفها مع السوق. هذه التصورات للمؤسسة الانتاجية تتجه بوضوح إلى الخارج رغم إهتمامها باستمرار بتعبئة مواردها البشرية والتقنية.

لو خرجنا بهذا المفهوم من حدود المؤسسة الانتاجية إلى مجمل المجتمع، لقاد ذلك إلى القول بأننا نحيا فى مجتمع صناعى تتحكم فيه صراعات إجتماعية مركزية ولكن فى شكل سيل لا يتوقف من التغيرات. إننا فى خضم تيار جارف خطير، مشدودين لكى نقدم اجابات سريعة لأحداث فى الغالب غير متوقعة. البعض يكسب السباق والبعض الآخر يغرق. فكرة المجتمع حل محلها فكرة السوق، وهذا التحول قد أخذ طابعاً مأساوياً بإنهيار النظام الشيوعى. لأن النتيجة التى توصل إليها المسؤلون الأساسيون فى البلاد المعنية هى أن نظامها لا يمكن إصلاحه. ينبغى إذن الانطلاق، ولو فى أسوأ الشروط، فى ذلك النهر الجارف المجهول، والسعى مهما تكلف الأمر لاقامة إقتصاد السوق فى بلادهم. هكذا نجد انفسنا فى الشرق كما فى الغرب، فى مجتمع مركب من ثلاث مجموعات : الملاحون، وهم مجموعة قليلة لا تأمر ولكنها تستجيب إلى مطالب السوق والمحيط العام، ثم الركاب وهم مستهلكون وفى نفس الوقت أعضاء فى الطاقم، وأخيراً البقايا التى أودت بهم العاصفة أو أُلقى بهم فى البحر كأفواه لا مجدية ، كحمولة زائدة. هذا المجتمع الليبرالى، القادم محل مجتمع الطبقات الذى كانت تديره الاشتراكية الديمقراطية أو أى شكل آخر من أشكال الدولة الراعية lEtat'-providence ، يستبدل الاستبعاد بالاستغلال، ويستبدل بنموذج الاداء إستراتيجية تغيير، وبرؤية تزامنية رؤية تعاقبية.

كثيراً ما تثير هذه الصور للمجتمع الليبرالى إعجاب كثير ممن احبطهم العمل السياسى ذو الطابع الارادى. وهو ما يفسر فرح كثير من اليساريين القدامى عندما يلقون بأنفسهم إلى الليبرالية المتطرفة، مكيلين المديح للفارغ أو للعابر، ولتحرير الحياة الخاصة ولنهاية الحدود والقيود التى كانت تفرضها النماذج الارادية للمجتمع. هكذا يتنامى ماسماه الأميريكيون الليبرالية التحررية. كيف ننسى أن هذا المجتمع، المختزل إلى أداتيته وتغيره واستراتيجية قادته، هو أيضا مجتمع همجى تقل فيه تدريجياً فرصة المستبعدين فى الدخول إلى مضمار السباق، وتزيد فيه اللامساواه الإجتماعية رغم التنامى المستمر للطبقة الوسطى، ولا ينأى بنفسه عن هذه الطبقة إلا من يتبنون ثقافات

الأقلية الذين يحتفظون بعلاقات قوامها عدم المساواة وعدم التوافق مع ثقافة الاغلبية. هذا التعارض بين هذه الاقليات وأغلبية يقودها سادة الانتاج والاستهلاك والاتصال يعطى معنى جديداً للتعارض بين اليمين واليسار. لم يعد اليمين يدافع عن الأكابر ولكن عن من يستشرفون المستقبل ويثق بخبرة الاستراتيجيين من أجل تقليل التكاليف الإجتماعية للتغيير. صار اليسار يدافع عن المستبعدين أكثر من الفئات الدنيا كما صار اكثر حساسية لعدم المساواة المتنامى بين الشمال والجنوب وللتهديدات التى تلقى بأخطارها على الكوكب، ولإستبعاد عديد من الفئات الإجتماعية والثقافية. وتلقى هذه الروح لليسار صعوبات كبرى بما أنها لم تعد تتحدث باسم الأغلبية ولكن باسم الأقليات. يجد حزب الديمقراطى الأمريكى صعوبات جمة فى الأفلات من هذا التحديد التقليدى الذى يحكم عليه بالهزيمـــة.

تشكل هذه الليبرالية المتطرفة الرأس المتقدمة للحداثية ولكنها تتجاوز وتشكل مجتمعاً إقتصادياً تنمو فيه ثقافة ما بعد - الحداثة. إنها تمثل النموذج لادارة مجتمعنا فى نهاية هذا القرن.

عندما يأخذ المجتمع تدريجيا شكل السوق حيث يبدو أن الصراعات الايديولوجية والسياسية قد اختفت لا يبقى فيه إلا الكفاح من أجل النقود والبحث عن الهوية ؛ وحلت المشاكل الغير إجتماعية محل المشاكل الإجتماعية، مثل مشاكل الفرد ومشاكل الكوكب التى تغمر الحقل الإجتماعى والسياسى من أعلاه إلى أسفله وتفرغه تقريبا من كل محتوى. مجتمع لا يهمه أن يكون موضوعاً للتفكير ولكنه يحذر من الأفكار والخطب الكبرى التى تعكر صفو براجماتيته وأخلاقه. تأتى القوة الكبرى لهذه الرؤية الليبرالية من كونها تبدو الحماية الأكثر أمناً ضد كل محاولات انتزاع السلطة من قبل نخب القادة وخصوصاً تلك النخب التى تزعم أنها تتحدث باسم الانسان وباسم المجتمع. ألا تبدو النقود وكأنها السيد الأقل قسوة لأنها الأقل شخصية فى حين أن البشر ذوى المعتقدات، أصحاب المشاريع الكبرى يسعون دائما إلى فرض ايمانهم وسلطتهـــم؟

النقد الذى تستدعيه هذه الرؤية هو انها ضحية لأداتيتها الخاصة. انها تختزل المجتمع إلى سوق وسيل لا يتوقف من التغيرات ولكنها لا تحيط بالسلوكيات التى تفلت من هذا الاختزال. ولا تفسر، لا البحث الدفاعى عن الهوية ولا إرادة التوازن؛ ولا تفهم لا العاطفة القومية ولا ثقافة المستبعدين. بإختصار هى ايديولوجية النخب التى تقود التغيير ولا تشعر أنها طرف، بما يكفى، كى تحبذ الحركة على الراحة والهجوم على الدفاع، وعدم شخصية نظم الاتصال على الذاتية. نخب لا ينبغى التهوين من شأنها فى قيادة الأغلبية الصامتة.

الليبرالية ليست إلا وجهًا من وجوه الحداثة المنفرطة، وهو الوجه الخاص بفعل التغيير، والمنفصل عن الوجه الآخر، وجه الهوية المنقطعة عن أى عمل إجتماعى ، والذاتية المداهمة للقوميات والجيتو والعصابات العدوانية والايماءات التى تسجل على الجدران أو عـــربات المترو ؛ هـوية ويـهـمـل فك شـفـرتـهـا ومجهولة واقعياً.

لا يوجد مجتمع هو سوق فقط. ولكن يوجد بلاد يجاور فيها السوق الجيتو وتحيط فيها الحركة والإبتكار بجيوب الإستبعاد. مجتمعات منفرطة تقدم لنا الولايات المتحدة منذ وقت طويل النموذج الساحر والمقلق والذى تقترب منه البلاد الأوروبية بسرعة هائلة رغم تصريحاتها الاحتفالية عن الاندماج الجمهورى والضمان الإجتماعى النموذجى والكفاح الضرورى ضد عدم المساواة. ولكن يتخذ هذا النموذج أشكالاً مأساوية أكثر فأكثر عندما لا يوجد ثراء وفير يسمح للفقراء بالبقاء على قيد الحياة والخروج من الجيتو. يبدو أن البلاد المتخلفة والبلاد ذات الوضع المتوسط، مثل معظم بلاد أمريكا اللاتينية، مجرورة إلى انفصام متسارع يزيد نسبة الفقراء ويبعدهم تدريجيا عن الفئات التى تشارك فى النظام الإقتصادى العالمى. هل يمكننا الحديث عن هذه المجتمعات إلا بإعتبارها حالة مرضية إجتماعية، بما أن ما يميزها هو ضعف وإنهيار قدرتها على التعامل مع نفسها، إلى درجة تجعلها لم تعد تمثل نظماً إجتماعية بالفعل ولكن مجتمعات منقسمة على ذاتها، يعيش الفقراء فيها فى عالم مختلف أكثر فأكثر عن عالم الأغنياء،

ويدمر تعايش الطوائف المتعلقة فيها مع مناطق الانفتاح على الاقتصاد العالمى كل إمكانية سواء للتدخل السياسى أو للاحتجاج الإجتماعى؟ لا يمكننا أن نضع رؤية مجتمع متحرك فى مواجهة النموذج العقلانى الموجود فى بدايات العصر الحديث. فهذا النموذج يمثل رؤية كلية، حتى عندما مالت أزمة الحداثة إلى تفكيكها. على العكس لا تصف هذه الرؤية الليبرالية إلا جزء من المجتمع، كمرشد سياحى لا يسمح بزيارة إلا جزء من المدينة : أحيائها الجميلة. ونفس النقد لو عكسنا مصطلحاته، ينطبق على رؤية الحياة الجماعية فى الجيتو أو مجموعات المستبعدين.

لم يعد المستبعدون من الحركة المستمرة للابتكار ومن القرار يستندون على ثقافة طبقية، أو على وسط عمالى أو شعبى. لم يعد تحديدهم يتم وفق ما يفعلون ولكن وفق ما لا يفعلون : البطالة والهامشية. مجتمع التغير هذا هو أيضا مجتمع البطالة والسكون. وتبتلع الفوضى أحيانا هؤلاء المستبعدين، وينجرون أحيانا إلى الجنوح ويندمجون بصورة متزايدة فى جماعة جوار أو جماعة عرقية. وهذا هو الوضع منذ وقت طويل فى الولايات المتحدة وانجلترا. إن من يتحدد بنشاطه يبنى لنفسه هوية إنطلاقاً من أصوله. هذه الظاهرة تكتسب أهمية أكبر عندما ننظر لها على مستوى العالم: ولكن لنقتصر هنا على المجتمعات الصناعية التى أصبحت ما بعد حداثية. مجتمعات ديناميكية وليبرالية لأنها إنخرطت فى تغييرات تعدل باستمرار كل أنماط الإجتماع والحداثة، وهى أيضا مجتمعات جيتو وتجمعات. وعندما يكون الاقتصاد ليس إلا مجموع لاستراتيجيات المؤسسة الانتاجية ويكون الفاعل ليس إلا غير الفاعل ، العاطل أو المهاجر أو طالب الثانوى القلق على مستقبله، ينفصل عندئذ النظام تماما عن الفاعلين. لن تلتقى أبداً موضوعية السوق مع البحث الذاتى عن هوية لا يمكن لها أن تكون اجتماعية مهنية، أى هوية العامل أو الفلاح. هذا الانفصام ينفذ إلى أعماق لا يصل إليها الإقتصاد "المتفاوت السرعة" والذى يُستنكر غالبا من قبل البلاد الصناعية وبلاد العالم الثالث.

عايشنا فى أوروبا الصناعية، فى بضع سنوات نهاية الحركة العمالية، سواء انحرفت بسبب إشتراكها فى الشمولية الصناعية، أو إندمجت فى نظام القرارات الاقتصادية والإجتماعية، وبالتالى أُختزلت إلى مجرد "شريك إجتماعى"؛ وهو ما يعزى لها دوراً هاماً فى النظام السياسى ولكنه ليس مطلقا فى السجالات الأساسية حول توجهات المجتمع. لو صارت الحياة الإجتماعية سباق عدو، نرى البعض يكافح لكسب السباق ويجاهد الاخرون للبقاء فى المضمار، ويعبر عدد منهم عن خوفهم من التخلف والتعرض للإهمال وينطرح فى النهاية بعضهم ويستسلمون من الارهاق.

لقد انتقلنا من الصراعات الإجتماعية إلى الآمال أو الإحباطات المرتبطة بتغيرات متسارعة ومن مشاكل بنية إجتماعية إلى مشاكل نمط فى التغيير. تمثل حركات الشباب كتلك التى عرفتها فرنسا فى عام 1990 . تعبيراً عن هذا الظرف الاجتماعى الجديد. فإذا كان طلاب المدارس الثانوية، وخصوصاً فى الضواحى، قد تظاهروا ، فذلك لأنهم قادمون من وسط لا يصل فيه الجيل السابق إلى نفس مستوى التعليم ويخشون من الفشل فى الدخول إلى الطبقة الوسطى العريضة من مستهلكى المدينة. وإلى جانب هؤلاء الطلاب هناك شباب يعيشون فى أحياء جديدة فى ضواحى مدينة ليون أو باريس ارتكبوا حوادث جادة، فقد نهبوا المراكز التجارية وأشعلوا النار فى السيارات وكان هذا يتم أحيانا بمناسبة موت أحدهم بسبب التدخل البوليسى الفظ. ليس لهؤلاء الشباب نفس الأمل فى الإندماج الاجتماعى الذى يداعب طلاب الثانوى ، ولكن يحركهم سعار يعكس هذا الاندماج الذى يعد مستحيلاً أكثر منه مرفوضاً. ولكن لا يمثل أى من هذين التصرفين نقطة انطلاق لحركة إجتماعية جديدة، كما لم يؤد ما كان يسمى فى القرن التاسع عشر حركة الطبقات الخطيرة إلى قيام الحركة العمالية. هذه الحركات تشير إلى أزمة نظام يحرف عن العمل الجماعى اكثر من كونه يشجع على الاحتجاج. ونرى بشكل متزايد فى أوروبا كما رأينا منذ زمن طويل فى الولايات المتحدة هذا الاستبعاد من عالم الانتاج والاستهلاك محبذاً العرقية ، أى الوعى بهوية عرقية. إن من لا يمكن تحديدهم بالعمل لأنهم عاطلون، يتحددون بكينونتهم وبالتالى بالانتماء العرقى بالنسبة لمعظمهم. وهذه

الثقافات المضادة التى تتجسد فى الشلل وأيضا فى تعبيرات موسيقية ذات مصادر عرقية طاغية، تصبح نقاط الارتكاز لسكان مهمشين وإن إحتفظوا فى داخلهم بالرغبة فى الدخول إلى العالم الذى لفظهم. إن ما نلاحظه فى بعض الأحياء فى نيويورك ولندن، وبصورة أقل حدة فى باريس ، لا يختلف عن القطيعة التى تزداد كل عام بين الأمم الغنية والامم الفقيْرة. لقد ولى الزمن الذى أطلق فيه ألفرد سوفى Alfred Sauvy على هذه الأمم البروليتارية تسمية "العالم الثالث tiers- monde"، ليتمنى لهم نفس المستقبل الذى حظيت به عامة الشعب tiers etat عندما اسقطت الحكم الملكى فى فرنسا ؛ وإن كنا نتحدث اليوم عن العالم الرابع فذلك لنبين أن الاحباط قد حل محل الأمل، والهامشية محل مشروع الدخول فى الانتاج والاستهلاك الحديث. وهو ما يؤدى إلى تفكك العمل الجماعى الذى لم يعد قادراً على الإحتجاج على التملك الإجتماعى بوسائل الإنتاج، وصار ممزقاً بين إنطواء على هوية أسطورية والانبهار باضواء الاستهلاك.

ما بعد الحداثة

هذا الإنفصال الكامل بين عقلانية أداتية أصبحت أستراتيجية فى أسواق متحركة وجماعات مقفولة على "إختلافها" يحدد الوضع ما بعد الحداثى. كانت الحداثية تؤكد على أن تقدم العقلانية والتقنية لن يكون له أثار نقدية فقط بتصفية المعتقدات والعادات والامتيازات الموروثة من الماضى، ولكنه يخلق ايضًا مضامين ثقافية جديدة. كما أكدت لوقت طويل على تكاملية العقل واللذة، بصورة متحررة وأرستقراطية فى القرن الثامن عشر، وبرجوازية فى القرن التاسع عشر، وشعبية فى القرن العشرين بفضل إرتفاع مستوى المعيشة. عندما تحرر الفرد الحديث من عقدة الذنب التى فرضها عليه الفكر الدينى، أمكن له أن يربط لذات الجسد بلذات العقل وحتى بإنفعالات النفس. كان عليه أن يكون ماهراً بقدر ما يكون حساسا ، وأن يكون حساساً بقدر ما يكون ذكيًا . هذه الصورة المثلى، كما كان يقول اليونانيون ، ليست فى حقيقة الأمر مقنعة بما فيه الكفاية، لأنها تدل على لا مبالاة مفرطة تجاه شروط الحياة الواقعية لمعظم الأفراد. ولكن فكرة الرباط المباشر بين العقلنة والفردية نادراً ما كانت تُنتقد، ولا حتى عبر الانتقادات

الموجهة إلى عدم المساواة الإجتماعية والاستغلال الاقتصادى. كانت هناك فقط مطالبة بحق الجميع فى الدخول فى العالم الحديث اى فى العالم المنتج والحر والسعيد. هذه الصورة الشاملة للحداثة هى التى تحطمت، بعد أن تشققت بفعل هجمات من دفعوا فكرة الحداثة إلى الأزمة إبتداء من النصف الثانى من القرن التاسع عشر.

لم تعد شروط النمو الإقتصادى والحرية الإقتصادية والحرية الفردية تبدوا لنا متشابهة ومتكاتفة. لقد تم سريعا فصل الاستراتيجيات الاقتصادية عن بناء نمط ما لمجتمع ولثقافة ولشخصية. وهذا الإنفصال هو ما يسمى ويعين فكرة ما بعد الحداثة.

إذا كانت الحداثة تربط التقدم بالثقافة وتعارض الثقافات أو المجتمعات التقليدية بالثقافات أو المجتمعات الحديثة وتفسر كل حدث إجتماعى أو ثقافى بمكانه على محور التراث - الحداثة، فإن ما بعد الحداثة تفصل ما ارتبط. إذا كان النجاح الاقتصادى لم يعد يرجع إلى عقلانية المهندس وإنما إلى واقعية الاستراتيجى، إذا لم يكن نتيجة للأخلاق البروتستانتية أو لخدمة الأمة بل نتيجة لموهبة ممول أو لجرأة لاعب - بالمفهوم الذى نقصده عندما نتحدث عن نظرية اللعب - ينبغى التخلى إذن عن تراث فيبر وكوندورسيه ، وتبعا لذلك ينبغى تحديد الثقافة دون الرجوع من الان فصاعداً إلى تقدم العقلنة أى بالخروج من مجال الفعل التاريخى. يعتبر جيانى فاتيمو أن هناك تحولين اساسيين لتحديد ما بعد الحداثة : نهاية السيطرة الأوروبية على مجمل العالم وتطور وسائل الاعلام التى سمحت بالكلام للثقافات المحلية والاقليات. هكذا إختفت الكونية التى كانت تعطى أهمية كبرى للحركات الإجتماعية، والتى كانت أوروبا فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر تظن أنها تكافح من أجل أو ضد التقدم والعقل. لم يعد للمجتمع اى وحدة وبالتالى ليس هناك من شخصية أو لافتة إجتماعية أو خطاب يحتكر المعنى. وهو ما يؤدى إلى تعددية ثقافية تدافع عنها العديد من الكتابات. وعلى مستوى آخر إزاء إنفصال سلوكيات الإنتاج والاستهلاك والحياة السياسية، وبالتالى إزاء زوال المجتمع كما عرفه الفكر الغربى، يعايش القلق، الذى أشرنا إليه، هذا الوعى بإختفاء الذات التاريخية. وبشكل

موازى تحقق الذات الفردية تفككها إلى درجة أن اريفنج جوفمان Erving Goffman يختزلها إلى تتابع للتمثيلات الذاتية التى يحددها سياقها وفاعلها ولا تتحدد بإتجهات عملها ومشروعاتها وهو ما يختزل النفس self إلى ضعف شديد.

فى نهاية هذا القرن يبدو أن تدمير الأنا والمجتمع والدين، الذى بدأه نيتشه وفرويد، قد وصل إلى نهايته. ودعم ذلك الفكر المنهجى لنيكلاس لوهمان Niklas Luhman ، الذى يستبعد فكرة الفاعلين وفكرة الذات كما كانت ممثلة فى وظيفية تاكلوت بارسونز، بتركيزه التحليل على النظام نفسه وعلى الإختلاف المتنامى للنظم الفرعية التى يكون الآخرون بالنسبه لها محيط مثل ما تكون الحياة الاجتماعية مجرد محيط للنظام السياسى.

من السهل إنتقاد المعانى المتعددة لما بعد الحداثة، ولكن هذه الإنتقادات لا تستهدف، ما هو جوهرى. ما بعد الحداثة كما حددته وكما أصف الآن إتجاهاته الرئيسية هو أكبر من كونه مجرد نمط ثقافى. انه يكمل مباشرة النقد المدمر للنموذج العقلانى الذى بدأه ماركس ونيتشه وفرويد. وهو حصيله حركة ثقافية طويلة، تعارضت بإستمرار مع تحديث تقنى واقتصادى لم يفسره أى عمل ثقافى هام خلال القرن الماضى. بإستثناء عمل ديوى Dewey المطعم بالداروينية. كيف لا نلمح أن ما بعد الحداثة فى كافه أشكاله لا يتوافق مع جوهر الفكر الإجتماعى الذى ورثناه من القرنين اللذين سبقا القرن العشرين. وخصوصاً مع أفكار مثل التاريخية والحركة الإجتماعية، والذات التى سأدافع عنها ضد هذا الفكر ما بعد الحداثى فى الجزء الثالث من هذا الكتاب.

يجمع الفكر ما بعد الحداثى أربعة تيارات على الأقل يمثل كل منها شكلاً للقطيعة مع الايديولوجية الحداثية :

١- الأول يحدد ما بعد الحداثة كحداثة متضخمة بنفس الطريقة التى يصف بها دانيل بل المجتمع ما بعد الصناعى كمجتمع صناعى متضخم. حركة الحداثة لا تكف عن التسارع، والطلائع تصبح أكثر فاكثر عابرة وكل الانتاج الثقافى يصبح، كما يقول بحق جان فرانسوا ليوتار Jean Francois Lyotard ، طليعة بواسطة الإستهلاك المتسارع للغات والعلامات. إن الحداثة تلغى نفسها، فى حين أن بودلير يعرفها كحضور للخالد فى اللحظة الحاضرة ، وهو ما يتعارض مع مثالية الثقافات المرتبطة باستخراج الأفكار الخالدة من تشوهات وشوائب الحياة العملية والاحاسيس. تبدو الحداثة بعد مضى القرن حبيسة اللحظة ومجرورة إلى الإستبعاد الكامل للمعنى. إنها ثقافة لا تتخلى عن الحداثة ولكنها تختزلها إلى بناء ترتيبات تقنية لا تجذب الإنتباه إلا بمبتكراتها ومآثرها التقنية التى سرعان ما يتم تجاوزها.

٢- وبصورة مختلفة وإن تكن مكملة للتيار السالف يأتى نقد الحداثة ، لا التقنية ولكن الاجتماعية والسياسية ، تلك الحداثة التى اخترعت نماذج مضادة لمجتمعات يستدعى تحقيقها تدخل سلطة مطلقة، وذلك كى تكون القطيعة المزمع انجازها كاملة. ولقد قلت من البداية أن فكرة الثورة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بفكرة الحداثة. لقد كان النجاح الثقافى لما بعد الحداثة، فى نهاية السبعينيات، نتيجة مباشرة لأزمة اليسارية الثورية. الليبرالية الجديدة التى إنتصرت فى الحياة الاقتصادية والسياسية فى الثمانينات وكذلك ما بعد الحداثة الثقافية هما منتجان متوازيان لتفكك النزعة اليسارية. التى تعتبر أعلى أشكال الحداثية. خصوصاً لدى التروتسكيين الذين دعموا، منذ بداية الثورة السوفيتية يوتوبيا الآلة المركزية التى صارت الخطة المركزية، واخيراً تحولت إلى كومبيوتر مركزى، مفترض أنه يحول حكومة البشر إلى إدارة للأشياء، وبالتالى يحرر البشر من سلبيات النزعة الذاتية السياسية من النمط الستالينى أو الهتلرى. وفى فرنسا كان جان بودريار هو الذى حقق بكل تصميم هذا الإنتقال من النقد اليسارى إلى النقد ما بعد الحداثى لليسارية، وحتى إلى نفى ما هو إجتماعى.

هل دخلنا عصر إنحلال ما هو إجتماعى؟ بالنسبة لكثيرين، من بودريار إلى ليبوفتسكى، هذا هو المعنى العميق للتفكيك. ولا تدرك فكرة ما بعد الحداثة منه سوى جانب القطيعة مع تراث ثقافى. الوضع ما بعد الإجتماعى هو نتاج الانفصال الكامل بين الأداتية والمعنى : الأداتية تدار بواسطة مؤسسات انتاجية، إقتصادية وسياسية تنافس فى الأسواق؛ والمعنى أصبح خاصاً تماماً وذاتياً. بحيث لم يعد هناك أى مبدأ لتنظيم الحياة الإجتماعية سوى التسامح. يقول ليبوفتسكى فى كتابه "عصر الفراغ" : "كل الأذواق وأنواع السلوك يمكن أن تتعايش دون أن يستبعد اى منها الآخر، كل شئ يجب إختياره حسب الرغبة، الحياة البسيطة – الايكولوجية – إلى جانب الحياة شديدة التعقيد فى زمن بلا حياة وبلا نقاط ارتكاز ثابتة، وبلا توافقات كبرى "(P.46). يمكن ملاحظة هذا الإنفصال بين الخاص والعام فى كل مكان. لم تعد السياسة تزعم "تغيير الحياة"، وفقدت البرلمانات ودورها فى تمثيل الطلبات الإجتماعية. لم يعودا الا مكانين تتحد فيهما، بطريقة براجماتية، القاعدة التى تتركز عليها السلطة التنفيذية التى هى عبارة عن مدير، وأيضاً وبالاساس بنك. توقف الفاعلون عن أن يكونوا إجتماعيين، ووجهوا نظرهم نحو أنفسهم، نحو البحث النرجسى عن هويتهم، ولا سيما عندما لا يكونون مندمجين فى الطبقة الوسطى التى تتحد بواسطة المهنة والاستهلاك بدلا من قواعد السلوك الإجتماعى. بينما البعض، مثلى أنا، يعتقدون أنهم قد وجدوا فى مايو 68 وفى الحركات الإجتماعية الجديدة التى تشكلت حينذاك، الدعوة إلى عالم إجتماعى جديد من الفاعلين والأهـــداف والصراعات الأكثر اندماجاً ومركزية من نظائرها فى المجتمع الصناعى. كان محللى الوضــع ما بعد الاجتماعى لا يرون فى كل مكان إلا الغاء للإجتماعية desocialisation وهو ما يشكل حركة أكثر عمقا من مجرد عملية إلغاء الايديولوجية. فلنضف اخيراً أنه فى هذا الوضع ما بعد الاجتماعى حلت "المسالة الطبيعية" محل "المسألة الإجتماعية"، حسب تعبير سيرج موسكوفيتش، وهى مسألة حياة الكوكب المهدد بالأثار المدمرة للتلوث وتكاثر التقنيات المعزولة عن أى إندماج إجتماعى وثقافـــى.

وهكذا تشكل التيارات الثلاثة الكبرى لعصرنا : إنتصار أداتية تحولت الى فعل استراتيجى، والانطواء على الحياة الخاصة، والعولمة البيئية للمشاكل التى تطرحها

التكنولوجيا ، مجمل الحقل ما بعد الإجتماعي الذي تنفصل فيه العلاقات الإجتماعية أصلاً، متجهة إلى فاعلين إجتماعيين آخرين فتقيم علاقات مع الذات ومع الطبيعة. حتى علماء الإجتماع أنفسهم يشعرون بالإرتباك أمام كلمة إجتماعي، وكأنها تعني مجمل أشكال فرض السوية، والكفاح ضد المخدرات والجيتو، وضد الفقر أو العنصرية. إنها إعادة إمتلاك للمشاعر الطيبة والسلطات الصغيرة، والضمير الخير لطبقة وسطى تنتشر خارجها القوى غير الإجتماعية التي لها وحدها القدرة على تعديل السلوك والقيام بتعبئة جماعية. كم تبدو عبثية الدعوات إلى الإندماج وإلى التضامن، في حين يفد، من جميع الإتجاهات وبخطى عملاقة، تفكك الحياة الإجتماعية الذي يؤدي إلى الفوضى وإلى العنف في المناطق الفقيرة والهشة. ولكن هذا التفكك على العكس يعاش كجنات عدن وكإضعاف للقيود والقواعد في المجتمعات الأكثر ثراء. وكأن الندرة فقط هي التي فرضت تركز السلطة وصلابة القواعد، وهو ما يسمح لمجتمع ثري أن يتطور بتنظيم نفسه تقريباً دون أي تدخل مركزي.

حتى لو تحكمت بصعوبة في الغيظ الذي تسببه لي هذه الرؤية، البعيدة عن الملاحظة العينية، أعترف بأن هذا الفكر ما بعد الإجتماعي ، بتدميره الايديولوجيات الحداثية، قد حررنا من الإغواء، الذي تمارسة النظم "التقدمية" حتى أكثرها قمعية، على المثقفين المتمسكين رغم ذلك بحريتهم الخاصة.

٣- هاتان المسيرتان : الحداثة المتضخمة والعداء للحداثة يمكن أن يخرجا تماما من حقل الحداثة. ولكن ربما في إتجاهين متعارضين. إن ما شُدد عليه غالبا هو القطيعة مع النزعة التاريخية، أي استبدال محايثة الاشكال الثقافية بتعاقبها. إن العمل المعبأ بالدلالات الدينية والإجتماعية بواسطة مجتمع قليل التنوعات ، جنبا إلى جنب مع ترتيب محض للأشكال أو مع تعبير مباشر للشعور أو مع عمل مشحون بمعنى تجاري أو سياسي ينبغي لها أن توضع في خيالنا وفي متاحفنا. وليس ذلك لأنها تحيلنا على أفكار خالدة ولكن لأنه لا شئ يسمح بالاختيار بين الخبرات التي ينبغي أن تقبل جميعا إبتداء

من اللحظة التى يكون لها فيها أصالة، كما يقول هابرماس. هذه التعددية الثقافية وهذا التعدد للآلهة المختلط بالإلحاد يدفع بالفكرة التى استعارها فيبر من كانط إلى أقصى مداها : إذا كانت الحداثة تقوم على الفصل بين الماهيات والظواهر وإذا كان الفعل التقنى والعملى يختص فقط بالظواهر، كان مجالنا الثقافى والسياسى بالضرورة مجالاً لتعدد الآلهة، بما أن وحدة التفسير العقلانى للظواهر تكون منفصلة عن عالم الآلهة الذى لم يعد له من الآن فصاعداً أى وحدة. تعتبر ما بعد الحداثة هنا هى ما بعد التاريخية، وهو ما يعطى لها معناها الأصلى وما يكسبها أهمية. يتصل ما بعد الحداثة. بخبرة معاصرينا الذين يخترقون المكان والزمان بالسفر وزيارة المتاحف وقراءة الكتب وبالفن وسماع الاسطوانات والشرائط التى تجعلهم حساسين لأعمال فنية قريبة منهم أو بعيدة عنهم بقرون مديدة أو بمئات الكيلومترات. وقد ألح جان كازنوف Caseneuve Jean ، مستعيراً موضوع محايثة اللامحايث عند أرنست بلوخ Ernst Bloch ، على قدرة التليفزيون أن يجعل قريباً ومحايثاً ما هو بعيد فى الزمان أو المكان. هكذا تتحطم فكرة وحدة الثقافة التى ظلت لوقت طويل بديهية وتدعمت فكرة التعددية الثقافية التى كان لكلود ليفى شتراوسClaude Levi - Strauss الشجاعة لأن يقول بأنها تتضمن عملية انغلاق دفاعى لكل ثقافة، وبدون ذلك ستتدمر كل الثقافات إن عاجلاً أو آجلاً بواسطة ثقافة سائدة أو بواسطة أجهزة تقنية وبيروقراطية أداتية محضة، أي أجهزة غريبة على عالم الثقافة. تغذى ما بعد الحداثة مباشرة نزعة بيئية ثقافية تتعارض مع كونية الإيديولوجيا الحداثية وخاصة فى مرحلة الغزو والفتح، وفى البلاد التى تتماهى بشدة مع الحداثة ومع قيم كونية، مثل فرنسا الثورة والولايات المتحدة فى الفترة المتأخرة التى تعتبر فترة هيمنتها.

٤- ولكن إذا كانت الأعمال الثقافية، منفصلة عن الاطار التاريخى الذى ظهرت فيه، لا يمكن إذن تحديد قيمتها إلا بواسطة السوق. من هنا تأتى الأهمية الجديدة لسوق الفن. فى حين أن الأعمال الفنية ظلت لزمن طويل تنتخب من قبل الأمراء أو من قبل هواة يمثلون طلباً ثقافياً معيناً للارستقراطية أو البرجوازية. وهو ما يقودنا إلى تحليلنا

للمجتمع الليبرالى الذى تنتصر فيه شظيتين من الحداثة المنفرطة وهما المؤسسة الانتاجية والاستهلاك، وتطغيا فيه على الشظيتين الآخرتين إيروس والأمة، أى انتصار الحركة وتغيير الوجــود.

هكذا تدفع حركة ما بعد الحداثة بتدمير التصور الحداثى للعالم إلى أقصى مداه. فهى تتخلى عن التفرقة الوظيفية بين مجالات الحياة الإجتماعية من فن، وإقتصاد، وسياسة، وما يكملها؛ أى إستخدام كل واحد من هذه المجالات للعقل الاداتى. وبذلك ترفض الفصل بين الثقافة العليا الإجتماعية والسياسية وأيضا الجمالية التى تستند إلى ضامنين ما بعد إجتماعيين للنظام الإجتماعى - العقل أو التاريخ أو التحديث أو تحرير الطبقة العاملة - وإلى ثقافة الجماهير. من هنا جاء شعارها "المعادى للجمالية" الذى شدد عليه [فريدريك جيمسون Fredric Jameson وعلى الأخص فى الكتاب الذى أشرف عليه هال فوستر Hal Foster "ضد الجمالية"]. ثم لو تعمقنا الأمر لوجدنا أن ما هو مرفوض هو بناء صورة العالم Weltanshaung، حسب الكلمة التى يعتبرها هيدجر أكثر الكلمات دلالة على الحداثة ، ولا يقبل الفكر ما بعد الحداثى أن يضع الإنسان أمام العالم، يراه ويعيد انتاجه فى صور لأنه يضع الانسان فى العالم، بلا مسافة، أو بالأحرى يستبدل بهذه المسافة التى تفترض الوجود المسبق للموضوع، بناء شبكة من الاتصالات، أو لغة بين كل من الرسام والمعمارى والكاتب من جانب والموضوعات من جانب آخر. يدعو الرسام جان دوبوفيه Jean Dubuffet إلى واقع محتجب بواسطة البناءات الاصطناعية للثقافة. "إجمالاً، لا يمكن لعقلنا إدراك موضوعات مفردة، أى اشكال، وبناء على ذلك يلعب بأشكاله وكأنها أوراق لعب، يخلطها مشكلاً منها الف تركيب وإقتران، كالموسيقيين أمام آلة البيانو ونغماتهم الأثنى عشر. وبالتالى فمحتوى الأشياء وجوهرها، فى المطلق، هو بالطبع مختلف تماماً عن الأشكال (أشكالنا)؛ فليس هناك أشكال فى المطلق، الأشكال إختراع من عقولنا، إنها حيلة بائسة لعقولنا التى لا تستطيع أن تفكر إلا عبر اشكال، فهى ترى كل شئ من نافذة، تلك النافذة المزيِفة والمزيَفة فى آن" (Lettres _ B.J. pp. 229-228). تجد ما بعد الحداثة فى فكره

هو وآخرين نزعة طبيعية معادية للأنسانية، هى الطرف المقابل تماما لفلسفة التنوير ولفكر لوك بوجه خاص. وهو سلوك يرفض بعنف الخطب الأيديولوجية وضمير الحضارات المستريح. هذا هو معنى التصريح الشهير لجان فرانسوا ليوتار المتعلق بنهاية الحكايات الكبرى recit : إن ما تم رفضه فيما وراء محتوى الايديولوجيات ، هو التصور الروائى للخبرة الانسانية، وهو ما ينشط عملية تدمير فكرة الذات. لم يعد هناك ذات هيجيلية. مستقبل العالم ليس هو إنبثاق الذات العقلانى المتحرر من الاعتقادات اللاعقلية. ولا هو الحداثة. ليس هناك وحدة خاصة بالأنا ولا بالثقافة. ينبغى رفض زعم الثقافة الغربية فى الوحدة والكونية كما ينبغى رفض فكرة الوعى او الكوجيتو كخالق للأنا. ويذهب جيمسون بنقده بعيداً عندما يعرف ثقافة ما بعد الحداثة بالمعارضة الإصطناعية Pastiche وبالشيزوفرينيا. معارضة، لأن غياب وحدة ثقافة ما يؤدى إلى إعادة إنتاج الاساليب القديمة : ألا يمكن ان نقول على وجه الخصوص أن نهاية القرن العشرين قد قطعت ما بينها وبين القرنين التاسع عشر والعشرين بمعارضتها للقرن الثامن عشر ولاسيما فى الخلاعة الأرستقراطية وإفتتانه باللغة، ومفهومه الليبرالى الإباحى لنقد السلطة؟ وشيزوفرينيا - وأسماها آخرون نرجسية - لأن الإنغلاق فى حاضر خالد يلغى المجال الذى يسمح ببناء وحدة الثقافة.

تحدد ما بعد الحداثة نهاية الحملة التى خاضها نيتشه، نهاية مملكة التكنيك والعقل الأداتى. الخبرة واللغة يحلان محل المشروعات والقيم. ولا يصبح للعمل الجماعى اى وجود، وكذلك إتجاه التاريخ. تلقى ما بعد الحداثة الضوء على ان التصنيع الضخم الحالى لأن يؤدى إلى تشكيل مجتمع صناعى ضخم، ولكنه يؤدى على العكس إلى إنفصال المجال الثقافى عن المجال التقنى. وهو ما يحطم الفكرة التى قامت عليها السوسيولوجيا حتى الآن : التداخل بين الإقتصاد والسياسة والثقافة (الحديثة).

لا يوجد ما يبدو أنه قادر على توحيد ما انفصل منذ قرن. ولهذا إختفت الايديولوجيات السياسية والإجتماعية، ولم يشغل مكانها إلا تصريحات للنصح الأخلاقى

تثير الشعور لحظة ثم سرعان ما تبدو عبثية ومنافقة بل وحتى متلاعبة. هذا التدمير للأيديولوجيا الحديثة قد وصل إلى منتهاه عندما تم تكليف مخرجي الإعلانات بإعداد الإحتفال بالمئوية الثانية للثورة الفرنسية، ففقد الإحتفال كل معنى وتحول إلى فن رخيص Kitsch . إن من كانوا يدعون إلى العودة للقضايا الكبرى وللقيم الكبرى راغبين فى إعطاء معنى للتاريخ أو حتى راغبين فى أن يماهوا بين بلادهم سواء كانت فرنسا أو الولايات المتحدة او غيرها وبين هذا المعنى أو هذه المبادئ الكونية، بدوا حينئذ كإيديولوجيين متخلفين أمام هذا الإختزال الرسمى لما كان حدثاً تأسيسياً هاماً إلى مجرد فرجة ومنتج لثقافة الجماهير، التى يتنوع مضمونها ويتجدد بسرعة كبرامج التليفزيون.

لا يعتبر تكاثر التعريفات وغموض معظم التحليلات حججاً كافية لرفض فكرة ما بعد الحداثة. إن التيارات التى اقر لها التاريخ بالأهمية، من الرومانتيكية إلى البنيوية لم تُحدد بصورة واضحة وثابتة. ولكن فيما يخص ما بعد الحداثة علينا أن نتخطى عقبة أكثر جدية، لأن أسمها يحمل تناقضاً فى ذاته بما انه يلجأ إلى تحديد تاريخى – ما بعد – ليسمى به حركة ثقافية فى قطيعة مع النزعة التاريخية. وهو ما يحرص على البحث فى حالة مجتمع عن تفسير لمجموع ثقافى يسعى هو إلى تحديد نفسه كنص. أليس الجوهرى هو الإنتقال من مجتمع الانتاج القائم على العقلانية والذهد والإيمان بالتقدم إلى مجتمع إستهلاكى يشارك فيه الفرد فى أداء النظام لا بعلمه وفكره فقط ولكن برغباته وحاجاته التى تحدد إستهلاكه ولم يعودوا فقط مجرد خصائص له يحددها موقعه فى نظام الإنتاج؟ وهو ما يقلب علاقة الانسان بالمجتمع : فقد كان فى موقع منتج، وخالق للتاريخية؛ وها هو الآن ليس واقفاً أمام الطبيعة التى يغيرها بآلاته، ولكن مندمج كلية فى عالم ثقافى وفى جملة من العلامات واللغة ليس لها أى مرجع تاريخى. وهو ما يبدو انه يقضى نهائياً على فكرة الذات المرتبطة دائما بفكرة الخلق وكذلك بفكرة العمل والعقل . كل شئ يتفتت من الشخصية الفردية إلى الحياة الإجتماعية.

يدمر هذا المفهوم الفكر الإجتماعى التقليدى، الذى يسمح له إنتصار العقل وفرض عليه صلة بين قواعد النظام الإجتماعى ودوافع الفاعلين بحيث يبدو الكائن الإنسانى

عبارة عن مواطن وعامل قبل أى شئ. من الآن فصاعدا حدث طلاق بين النظام والفاعلين. هكذا تنتهى الحقبة الطويلة لإنتصار الافكار الحداثية التى سادت الفكر الغربى من فلسفة التنوير إلى فلسفات التقدم والنزعة السوسيولوجية. ولكن النجاح الذى صادفه النقد ما بعد الحداثى لا يعفينا من البحث عن تعريف جديد للحداثة التى تقوم على استقلال نسبى للمجتمع وللفاعلين. لأنه من المستحيل أن نقبل بسهولة أن يكون إنفصالهما كاملاً، كما يوحى بذلك التواجد المشترك فى نهاية هذا القرن الليبرالية الجديدة وما بعد الحداثة حيث تقوم الأولى بإختزال المجتمع إلى مجرد سوق بلا فاعلين (أى انه يمكن توقع السلوكيات إنطلاقاً من قوانين الإختيار العقلانى) وتتخيل الثانية فاعلين بلا نظام، منغلقين على خيالهم وذكرياتهم.

سوف يكون للقطيعة الكاملة نتائج أكثر مأساوية مما يمكن أن تفترضه التحديدات المستخدمة سالفا. من هو الفاعل الذى يتحدد خارج أى إحالة للفعل العقلانى؟ إنه مهووس بهويته ولا يرى فى الآخرين إلا ما يميزهم عنه، وفى نفس الوقت، يسعى كل شخص، فى مجتمع هو سوق ليس إلا، لتحاشى الآخرين أو يكتفى بعقد صفقات تجارية معهم. يبدو الآخر إذن كتهديد مطلق. إما هو وإما أنا. أنه يغزو أرضى، يدمر ثقافتى، يفرض علىّ مصالحه وعاداته الغربية عن مصالحى وعاداتى التى يهددها. هذه الاختلافية المطلقة والتعددية الثقافية، التى بلا حدود كما نراها فى مناطق شاسعة من العالم، والتى تتخذ أحيانا، فى أفضل الجامعات الامريكية، شكل الضغط الايديولوجى الذى يطالب بهذه التعددية الثقافية ويفرضها، تحمل فى داخلها العنصرية والحرب الدينية. لقد تحول المجتمع إلى ميدان معارك بين ثقافات غريبة عن بعضها حيث يكون البيض والسود، الرجال والنساء، اتباع دين واتباع دين آخر أو حتى العلمانيون، ليسوا إلا اعداءاً لبعضهم. الصراعات الإجتماعية فى القرون الماضية والتى كانت دائما محدودة لأن الطبقات الإجتماعية الموجودة كانت تقبل نفس القيم وتتقاتل من أجل تحقيقها اجتماعياً، قد حلت محلها الحروب الثقافية. حرب بالغة العنف لدرجة أن ما يواجه لعبة المرايا

الثقافية هى القوة الباردة غير الشخصية لأجهزة السيطرة، المشابهة لسفن الفضاء فى الأفلام وألعاب الفيديو عند المراهقين، والتى يحركها نظم صارمة للحساب وإرادة شرسة للقوة. الفاعلون منغلقون فى ثقافتهم فى مواجهة قوى إنتاج مدنى وعسكرى مدرعة فائقة القوة ؛ وبينهما الحرب على وشك الوقوع.

البين بين

ولدت أزمة فكرة الحداثة من الرفض، الذى بدأه أولاً نيتشه وفرويد ثم بعد ذلك الفاعلون الجمعيون؛ رفض اختزال الحياة الإجتماعية وتاريخ المجتمعات الحديثة إلى مجرد إنتصار العقل، حتى عندما يريد هذا العقل أن يرتبط بالفردية. هذا الرفض دعمه الخوف من السلطة سواء كانت سلطة مستبد أو سلطة مجتمع الجماهير ذاته. سلطة تتماهى مع العقلانية وتقمع أو تستغل أو تستبعد كل الفاعلين الإجتماعيين اللذين تعتبرهم غير عقلانيين. وتطرد من الحياة الفردية والحياة الجمعية كل ما يبدو لها غير نافع، ولا وظيفة له فى تدعيم السلطة. هذا الرفض قد تدعم من جهة أخرى بنقد أكثر عدوانية قام به فاعلو التحديث انفسهم سواء دعوا إلى الحياة أو إلى الحاجات أو إلى المؤسسة الانتاجية أو إلى الأمة، والتى لا يمكن ان يختزل أى منها إلى مجرد وجه للعقلنة. بقدر ما يتسارع وتتعدد مسارات التحديث بقدر ما يبدو مستحيلا تعريفها كعناصر مندمجة أى إعتبارها إنجاز للحداثة نفسها. فى كل مكان تكون الدولة والحركات القومية والدينية وإرادة ربح المؤسسات الانتاجية وسلطة المتنافسين هى التى تقود تحديثاً لا يكون أبداً من عمل التقنيين وحدهم.

والعالم المعاصر، الذى يقدم نفسه كإنتصار للعقلانية، يبدو على العكس مكان إنهيارها. إنتصرت فكرة العقل الموضوعى فى الاصول، فى الفكر الاغريقى والفكر المسيحى المطعم بأرسطو. العالم، على حسب ما تراه، خلقه إله عاقل وهو الذى سمح للعقل العلمى بفتوحاته. وينبنى المجتمع نفسه إنطلاقاً من قرارات عقلانية وحرة، كما يرى هوبز وروسو. وإبتداء من هنا، وبقدر ما ينبنى مجتمع حديث، فيما وراء فكرة

الحداثة، يخلى انتصار العقل مكانه للانتقال من عقلانية الغايات إلى عقلانية الوسائل، والتى تتراجع بدورها إلى التقنيات، وهو ما يترك فراغا فى القيم يرى فيه البعض تحريراً للحياة اليومية: ولكن يرى الجميع أن هذا الفراغ يُملأ إما بسلطة إجتماعية أو بدعوات زعامية، أو بعودة الأمم وبالدين، أو أخيراً بالعنف واختفاء النظام.

كيف يمكن للمرء أن لا يقتنع بكل نقاط الالتقاء هذه بين إنتقادات الحداثة؟ وكم يبدو لنا اليوم تهافت الكلام الذى يدافع بعناد وبلا فاعلية عن الصورة الغازية للعقلانية التحديثية. لأن المجتمعات الواقعية هى فعلاً بعيدة عن أن تكون مؤسسات انتاجية أو خدمات عامة مدارة بصورة عقلانية لقد إنكفأت العقلانية على المدرسة : ولكن بلا جدوى لأن الضغوط تتراكم بسرعة على التعليم الذى يأخذ فى إعتباره كل شخصية الطفل مع علاقاته الاسرية وأصله الثقافى وخصائصه وتاريخ حياته الشخصية. يدافع بعض ممثلى المعلمين، ربما لأن مهنتهم تتراجع فى مجتمع يرتفع فيه مستوى التعليم، عن أنفسهم ضد حركة المطالبة بالتعليم وبحقوق الأطفال وضد ضغوط تلاميذهم أنفسهم ويريدون يظلوا أو يصيروا كرجال الدين، وسطاء بين الأطفال والعقل، مكلفين بإنتزاع هؤلاء الأطفال من تأثير عائلاتهم ووسطهم الإجتماعى وثقافاتهم المحلية ليدخلوا بهم إلى العالم المفتوح للأفكار الرياضية وللأعمال الثقافية الكبرى. ولا تستطيع التعبيرات الجميلة أن تستر ضعف هذا المسار لأنه يفرض على المدرسة وظيفة تزداد قمعية مع الوقت، ودور يدعم عدم المساواة بما أن الأمر يتعلق بفصل ما هو عام عن ما هو خاص كما يفصل الصالح عن الطالح. ويؤدى هذا القصور إلى الفصل المتنامى للأداتية – وهى هنا الدروس والإمتحانات – عن شخصية الطفل أو الصبى التى هى رغبة فى الحياة واعداد للعمل وهوية ثقافية أو قومية أو دينية، وثقافة للشباب فى آن. هل يمكن الحديث عن نجاح المدرسة وهى هكذا منقسمة شطرين : من جانب، المعلمين المتقلصين إلى مجرد نقل المعارف المقبولة نظراً لمردوديتها الإجتماعية: ومن جانب آخر أطفال أو صبية يعيشون فى مجال ثقافى منفصل تماما عن مجال التعليم؟ لحسن الحظ يتخلى العديد من المعلمين أثناء نشاطهم الشخصى عن هذا المفهوم الذين يدافعون عنه جماعياً. ولكن

فشل هذا الخطاب الدراسى يثبت سقوط عقلانية تستحق الرفض لأنها تستخدم كقناع يخفى سلطة نخبة دعاة العقلنة، ولانها محاصرة بكل ما رفضته واحتقرته ويملأ الآن تماما مسرح التاريخ الجمعى والفردى أكثر من الإسهام التحريرى للعقل نفسه. ومن لا ينصت لهذه الملاحظة يخاطر بأن لا يستمع أليه أحد. إن المفهوم التقليدى للحداثة الذى يطابق بين الحداثة وانتصار العقل ورفض الخصوصية والذاكرة والانفعالات قد نضب لدرجة أنه لا يحمل أى مبدا لوحدة العالم الذى يتصادم فيه التصوف الدينى والتكنولوجيا الحديثة، العلوم الأصلية والإعلانات، السلطة الشخصية وسياسة التصنيع المتسارع

إن القرن العشرين هو قرن سقوط الحداثة وحتى إن كان هو قرن غزو التكنيك. ويسود الحياة الثقافية اليوم الرفض العنيف والمتأخر، للنموذج الشيوعى الذى كان، ومازلنا نتذكر، الأمل الكبير لهذا القرن، ليس فقط للمناضلين العماليين أو للحركات المعادية للإستعمار، ولكن لعدد كبير من المثقفين. ويسودها أيضاً رفض كل فكر التاريخ، وكل تحليل للفاعلين التاريخيين ولمشروعاتهم، ولصراعاتهم وللشروط والديمقراطية للمواجهة بينهم. يميل العالم الغربى فى غمرة نشوته بإنتصارة السياسى والايديولوجى، إلى الليبرالية، أى إلى إستبعاد الفاعلين وإلى اللجوء إلى مبادئ كونية للتنظيم، التى يطلق عليها، حسب مستوى التعليم والنشاط المهنى للاشخاص المعنية، المصلحة أو السوق أو العقل. والحياة الثقافية وحتى السياسية منقسمة بين من يسعون لتحديد الفاعلين الجدد والأهداف الجديدة وكذلك لتحديد المجتمعات التى يمكن أن نسميها ما بعد الصناعية وايضا البلاد النامية من جانب، ومن جانب آخر بين من يدعونا فقط لحرية سلبية، اى إلى قواعد مؤسساتية وأساليب إقتصادية تسمح بالحماية من طغيان السلطة. وبالنسبة للبعض يرتدى هذا الرفض لسوسيولوجيا العمل الجماعى مسوح العودة للفردية الإقتصادية ويجهدون أنفسهم لإثبات أن الافراد يبحثون قبل كل شئ عن مصالحهم الشخصية وأن العمل الجماعى الذى يبدو غالبا كوسيلة فردية للدفاع عن هذه المصالح، قد يخاطر بإستمرار بأن يتحول إلى غاية فى ذاته وهو ما كان قد صرح بـه روبرتو ميشيل Roberto Michels منذ ما يقرب من قـرن. وبالنسبة

للآخرين شكل الدعوة إلى إلزامات العقل وادلته، كمبدأ وحيد وصلب لوحدة الحياة الإجتماعية والضوء الفعال ضد ضغوط الكنيسة الدينية والأقليات واللاعقلانية.

هذا المسلك الدفاعي يزداد قوة، رغم الانتصار على النظام الشيوعى، كلما شعر الغرب بانه مهدد بالضغوط الديموجرافية والسياسية للعالم الثالث. طالمت ظلت الصورة السائدة هى المجاعة والعنف الحضرى فى بوجوتا أو كالكوتا، لن ينفعل الغرب إلا فى إطار الحملات الانسانية المطمأنه. ولكن عندما يكون العالم الثالث حاضراً فى الحى المجاور أو فى مجموعة المساكن التى يعيش فيها من يشعر انه ينتمى إلى المجتمع الغربى، فإنه سرعان ما يتم الشعور بالرفض. ولدى من يعتقدون أنهم مهددون بصورة مباشرة، البيض الصغار كما كان يقال فى جنوب الولايات المتحدة بعد حرب الإنفصال، يكون هذا الرفض مباشراً ويعبر عن نفسه سياسياً وإجتماعياً. ولدى من يضمن لهم مستواهم التعليمى ودخلهم الوقاية من هذا التهديد، يتسامى هذا الرفض ويتخذ شكل التاكيد على ان المجتمع الغربى يمتلك الكونية ومن واجبه، اكثر من كونه من مصلحته أن يدافع عن نفسه عند كل الخصوصيات. بينما تتابعت الحملات عبر قرن من الزمان، من أجل الدفاع عن حقوق هذه الفئة الإجتماعية أو تلك، مثل هذه الدعوة تثير المخاوف والشبهات اكثر من المساندة. ولا يشعر المجتمع الغربى اليوم بان له القدرة الكافية على الاستيعاب كى يحافظ على الانفتاح الذى سمح فيما سبق لإنجلترا وفرنسا فى القرن التاسع عشر أن يصبحا مجتمعات عالمية، وأراضى للجوء وللنفى ، إذ يربكها الآن العدد، والفقر، والفارق الثقافى المتنامى بين من يأتون ومن يستقبلونهم، وهم الذين يشعرون بصورة متزايدة بالإنزعاج والقلق من القادمين.

على المستوى الأكثر تجريداً نجد رفض السوسيولوجيا التى كانت دوماً تحليلاً قلقاً ونقدياً للحداثة ، ولكن كان فى نفس الوقت إيجابياً ليس لدى دوركهايم وفيبر فقط ولكن قبل ذلك لدى توكفيل ولدى ماركس وايضا لدى بارسونز ومدرسة شيكاغو. لقد تحدثت السوسيولوجيا عن التصنيع والطبقات الإجتماعية والمؤسسات السياسية

والصراعات الاجتماعية؛ أنها تتساءل عن الطريقة التى يتوافق بها التجديد الاقتصادى مع اشتراك أكبر عدد فى نتائج وأدوات التنمية. اما اليوم يبدو على العكس ان السؤال الأكثر إلحاحاً ليس هو السؤال الخاص بإدارة التنمية ولكن السؤال ضد الاستبداد والعنف والإبقاء على التسامح والإعتراف بالآخر . ولأننى أعتبر نفسى ممن يؤمنون بالإجابات المصاغة فى إطار الأهداف الثقافية والفاعلين الاجتماعيين أعترف قبل الشروع فى تاملات شخصية بأن إجابة الليبراليين على الخراب التى جاءت به الشمولية مقنعه أكثر من إجابتى، المهددة، بصورة مختلفة، بقوة الحركات الطائفية ولا سيما عندما تستند هذه الحركات على الإيمان الدينى أو الوعى القومى.

ينبغى تحمل هذا الليل الطويل للفكر الإجتماعى. كما وجب الإنتظار طويلاً، بعد إنتصار البرجوازية المالية والتجارية حتى تتشكل الحركة العمالية وحتى يتم الإعتراف بالأهمية المركزية "للمسألة الإجتماعية" وحتى تظهر بعد قرن من التنمية والبؤس العلامات النذيرة للديمقراطية الصناعية. منذ حوالى ربع قرن، عندما ظهرت الكتابات الأولى ومن بينها كتاباتى عن المجتمع ما بعد الصناعى كان من الصعب أن ينأى الفرد بنفسه بشكل كاف عن صورة الإنتقال التدريجى من مجتمع إلى آخر وكأن المجتمع الثانى كان يكمل الأول ويتجاوزه فى نفس الوقت . اليوم نعرف على العكس أننا لا نمر مباشرة من سلسلة جبلية إلى أخرى وانه يجب النزول إلى الوادى وعبور الركام وعدم القدرة على رؤية القمة التالية. والخطر الذى يهددنا ليس هو فقدان الايمان بإستمرارية وهمية ولكن على العكس هو فقدان الإيمان بوجود الجبال التى لم تعد ترى، وتصور أنه علينا حينئذ أن نتوقف عن السير . اننى أقبل بلا تحفظ رفض التاريخ وأزمة سوسيولوجيات التقدم، ولكن أعتقد من الخطير أيضاً الرضوخ لهوس الهوية الفردية أو الجماعية وكذلك الميل إلى الأصولية العقلانية.

نعترف مرة أخرى بأن المفهوم المادى للحداثة يحتفظ بميزته التحررية وخصوصاً فى وقت صعود "الأصوليات" ، ولكن لم يعد لهذا المفهوم القدرة على تنظيم ثقافة

ومجتمع. ويؤدى تفكك فكرة الحداثة – الذى كان الموضوع الرئيسى لهذا الجزء الثانى – إلى تناقضات تتزايد خطورتها تدريجيا. تنفصل الحياة العامة عن الحياة الخاصة، يتفكك حقل العلاقات الإجتماعية تاركاً وجهاً لوجه الهويات الخاصة، والمجارى العالمية للتبادل ، فمن جانب، ينغلق كل فرد فى ذاتيته وهو ما يؤدى فى أفضل الأحوال إلى نسيان الآخر، وفى أغلبها إلى رفض الأجنبى. ومن جانب آخر، تؤدى مجارى التبادلات إلى التقوية المستمرة للبلاد والمجموعات الاجتماعية المركزية وتعمق الإزدواجية على المستوى القومى والعالمى. إنها تناقضات أعمق من الصراعات الاجتماعية والتى مزقت المجتمع الصناعى. يشكل الجنس والإستهلاك والمؤسسة الإنتاجية والأمة عوامل منفصلة تتصادم ويجهل بعضها البعض بدلاً من ان تترابط ، وبينها تصبح الساحة العمومية فارغة أو لا تعد إلا أرض مجهولة تتصارع فيها عصب متنافسة وينطلق فيها العنف بلا كابح.

كيف يمكن التوفيق بين تفكك للرؤية والعقلانية التقليدية والتى تعرف أنها لا مفر منها بل وأنها محررة ، وبين مبادئ تنظيم الحياة الإجتماعية والتى بدونها تصبح العدالة والحرية نفسها مستحيلة؟ هل توجد طريقة للافلات من كل من الكونية المسيطرة والتعددية الثقافية المشحونة بالعزم والعنصرية؟ كيف يمكن الإفلات من تدمير الذات الذى يؤدى إلى سيطرة المصلحة والقوة، كما يؤدى إلى ديكتاتورية الذاتية التى أفرزت الكثير من صور الشمولية؟

عالم اليوم الذى تراه بعض العقول موجوداً حول قيم "غربية" إنتصرت على الفاشية والشيوعية وقومية العالم الثالث، إنه هو فى الواقع ممزق بين العالم الموضوعى والعالم الذاتى، بين النظام والفاعليين. نرى منطق السوق العالمى ينتصب مواجهاً منطق السلطات التى تتحدث عن الهوية الثقافية. فمن جانب يبدو العالم كلياً، ومن جانب آخر تبدو التعددية الثقافية بلا حدود . كيف لا نرى فى هذه التمزقات الشاملة تهديداً مزدوجاً لكوكبنا ؟ بينما يسحق قانون السوق مجتمعات وثقافات وحركات إجتماعية، ينغلق هوس

الهوية فى تعسف سياسى شامل لدرجة انه لا يستطيع البقاء والإستمرار إلا بالقهر والتعصب. وليس التامل فى تاريخ الافكار فقط هو الذى يدعونا إلى إعادة تحديد الحداثة؛ إن المواجهة المكشوفة بين ثقافتين ونمطين من السلطة هى التى تجبرنا على أن نجمع ما انفصل دون الرضوخ للحنين للوحدة المفقودة للكون. إذا لم نستطع التوصل إلى تحديد مفهوم آخر للحداثة، أقل صلفاً من مفهوم التنوير لها، ولكن يكون قادراً على مقاومة التنوع المطلق للثقافات والأفراد، سندخل فى عواصف أكثر عنفاً من تلك التى صاحبت سقوط النظام الملكى القديم والتصنيع.

الجزء الثالث

ميلاد الذات

الفصل الأول
الـــــــذات

عودة الى الحداثة

كل شئ يجبرنا على أن نعود لهذا التساؤل : هل يمكن للحداثة أن تتطابق مع العقلنة أم! بصيغة أكثر شاعرية ، هل تتطابق مع إزالة سحر العالم؟ ينبغى أيضا أن نستوعب دروس الانتقادات المعادية للحداثة ، فى نهاية قرن كانت تسوده أشكال من "التقدمية " القمعية أو حتى الشمولية، وأيضا يسوده مجتمع استهلاك يستنفذ ذاته فى حاضر قصير الأجل، غير عابئ بخسائر التقدم فى المجتمع وفى الطبيعة. لكن للقيام بذلك ألا ينبغى لنا ان نعود الى الوراء وأن نتساءل عن طبيعة الحداثة وعن مولدها؟

إن انتصار الحداثة العقلانية قد رفض أو نسى، أو حبس فى مؤسسات قهرية ، كل مابدا أنه يقاوم انتصار العقل. وماذا لو كان صلف رجل الدولة والرأسمالى، بدلا من أن يخدم الحداثة يكون قد بتر منها جزءا ربما هو الجوهرى فيها، بالضبط كما تدمر الطلائع الثورية الحركات الشعبية للتحرر بصورة انجع واوثق من اعدائها الاجتماعيين والقوميين؟

علينا أن لانتأخر فى إغلاق بعض الطرق التى تؤدى الى اجابات زائفة. وأولها طريق العداء للحداثة. يقبل العالم الحالى فكرة الحداثة ويدعو اليها. يوجد فقط بعض الايديولوجيين وبعض المستبدين يدعون الى الجماعة المنغلقة على تراثها وأشكال تنظيمها الاجتماعى ومعتقداتها الدينية. لقد صارت كل المجتمعات تقريباً مخترقة. بالأشكال الحديثة للانتاج والاستهلاك والاتصال. وقد صار مديح الأصالة والنقاء مع مرور الوقت أمراً اصطناعياً، وحتى عندما يلقى القادة لعنات التكفير ضد تغلغل اقتصاد السوق، نجد السكان ينجذبون اليه كما ينجذب العمال الفقراء فى البلاد الاسلامية الى

حقول بترول الخليج، او صغار المستخدمين فى امريكا الوسطى الى كاليفورنيا او تكساس، او عمال المغرب العربى الى أوروبا الغربية. الزعم بأن أمة أو فئة اجتماعية لها ان تختار بين حداثية كونية ومدمرة او حفظ الاختلاف الثقافى المطلق هو كذب بيِّن يتسترعلى مصالح وعلى استراتيجية فى السيطرة. قارب الحداثة يحملنا جميعا، يبقى اذن أن نعرف هل نحن ملاحون أم مسافرون يحملون امتعة ، يحدوهم فى الوقت نفسه أمل كبير ووعى بالقطيعة التى لامفرمنها . جعل زيمل Simmel من الاجنبى الصورة التى ترمز للحداثة، ولكن يجب اليوم ان نختار بدلا منها صورة المهاجر : كمسافر معبأ بالذكريات وبالمشاريع، يكتشف نفسه ويبنيها من خلال هذا الجهد اليومى لربط الماضى بالمستقبل، ولربط التراث الثقافى بالاندماج المهنى والاجتماعى.

الطريق الثانى الذى يجب علينا تجنبه هو ذلك الطريق الذى تشير اليه صورة "الاقلاع". وكأن الدخول فى الحداثة يفترض جهداً، وانتزاعاً من أرض التراث، ثم بعد مرحلة من الاعاصير والأخطار، يصل الى سرعة رتيبة واستقراراً يسمح بالاسترخاء وبنسيان حتى نقطة الرحيل ونقطة الوصول وبالاستمتاع بالتخلص من الأعباء العادية. تنتشر اليوم هذه الفكرة بشكل كبير وكأن على كل بلد أن تفرض على نفسها قرناً من الجهود الصعبة والصراعات الاجتماعية قبل ان تدخل فى راحة الوفرة وفى الديمقراطية والسعادة. وقد خرجت أول البلاد الصناعية الجديدة، كاليابان وغيرها فى أسيا، من مرحلة الجهد الشاق، فى حين أن كثيرين ينتظرون بفارغ الصبر لحظة الدخول الى مطهر الحداثة هذا. مثل هذه الرؤية المتفائلة لمراحل النمو الاقتصادى لاتستطيع الصمود أمام حكم أكثر واقعية عن العالم الحالى، المهدم والممزق منذ قرن من الزمان حيث لايلبث ان يتزايد فيه عدد من يموتون جوعاً.

هناك طريق ثالث مسدود، وهو الذى يطابق بين الحداثة والفردية، بين الحداثة والقطيعة مع النظم التى يسميها لويس دومون كلية. ان التفرقة الوظيفية بين النظم الفرعية وخصوصاً الفصل بين السياسة والدين أو بين الاقتصاد والسياسة، بين مجالات

العلم والفن والحياة الخاصة هى كلها شروط للتحديث، لانها تؤدى الى انفراط انواع السيطرة الاجتماعية والثقافية التى تضمن دوام النظام وتقف فى وجه التغيير. الحداثة تتماهى مع روح البحث الحر وتتصادم دائما مع العقل العقائدى ومع الدفاع عن أجهزة السلطة القائمة. كما عبر عن ذلك فى قوة برتولد بريشت فى حياة جاليليو جاليلى. ولكن ينبغى أن نكرر انه لايوجد مايسمح بان نماهى بين الحداثة ونمط معين من التحديث، أى مع النمط الرأسمالى الذى يعرّف نفسه بهذا الاستقلال المفرط للعمل الاقتصادى. فمن فرنسا الى المانيا ومن اليابان او ايطاليا الى تركيا والبرازيل او الهند، أثبتت التجربة التاريخية، على العكس، الدور العام للدولة فى عملية التحديث. انفصال بين النظم الفرعية نعم، ولكن بالقدر نفسه تعبئة شاملة. اذا كانت الفردية قد لعبت دوراً كبيراً فى التصنيع، فقد لعبت ادارة الوحدة والاستقلال القومى دوراً مماثلاً. هل يمكن حتى الان أن نعتبر الفكرة البروتستانتية عن الجبر arbitre serf وسبق التقدير نموذجاً للفردية؟ ففى الولايات المتحدة والبلاد الجديدة ذات الحدود المفتوحة تسود صورة المستثمر الفرد، انسان المجازفة والابتكار والربح. وقد تم التحديث فى هذه البلاد خارج بعض مراكز النظام الرأسمالى، بطريقة أكثر تنظيما بل واكثر قهراً وتسلطاً..

يدور السجال فقط حول تاريخ تجارب التصنيع الناجحة بل يتعلق ايضا بالبلاد التى تسعى للخروج من اطلال ارادية الدولة التى تحولت منذ زمن الى سلطة مستبدة، تقوم على المحسوبية او البيروقراطية. وسواء تعلق الامر ببلاد مابعد شيوعية او بلاد امريكا اللاتينية والجزائر وغيرها فانه يمكن عن طريق اقتصاد السوق التخلص من الاقتصاد الموجه وامتيازات النخب الحاكمة. ولكن اذا كانت اقامة السوق تسمح بكل شئ فانها لاتحل اى شئ.. هى شرط ضرورى ولكن ليست شرطا كافياً للتحديث. هى مسيرة سلبية لتدمير الماضى ولكنها ليست مسيرة ايجابية لبناء اقتصاد منافس. يمكن لإقامة السوق هذه ان تؤدى الى المضاربات المالية ، إلى تنظيم الندرة، وإلى السوق السوداء ، او ربما لا تؤدى إلا الى تشكيل جيوب غريبة حديثة فى قلب اقتصاد قومى غير منظم. ان الانتقال من اقتصاد السوق الى أداء لبرجوازية تحديثية لايكون آليا ولا

بسيطاً، وللدولة فى كل حال دور هام جوهرى تقوم به. المحصلة : لاحداثة بلا ترشيد؛بلا تشكل للذات فى العالم؛ ذاتاً تشعر انها مسؤلة امام نفسها وامام المجتمع. علينا ان لانخلط بين الحداثة وبين النمط الرأسمالى الخالص للتحديث.

ينبغى اذن العودة الى فكرة الحداثة نفسها، وهى فكرة صعبة الفهم فى حد ذاتها لانها اختفت خلف خطاب وضعى، وكأنها لم تكن فكرة ولكن مجرد ملاحظة للوقائع. أليس الفكر الحديث هو الفكر الذى يكف عن ان يحصر نفسه فيما هو معاش او عن المشاركة الصوفية او الشعرية فى عالم المقدس لكى يصير علميا وتكنيكياً، أى فكر الآن يطرح سؤال كيف ولم يعد يطرح سؤال لماذا؟ لقد تحددت فكرة الحداثة كالنقيض لبناء ثقافى، وككشف لواقع موضوعى . ولذا فهى تُعرض دائما بطريقة اشكالية اكثر منها جوهرية. فالحداثة هى معاداة التراث ، وسقوط الاعراف والعادات والعقائد، هى الخروج من الخصوصيات والدخول الى الكونية ، بل هى ايضا الخروج من حالة الطبيعة والدخول الى سن الرشد. وقد اشترك الليبراليون والماركسيون فى الثقة فى ممارسة العقل، وكثفوا بنفس الطريقة هجماتهم على ما اطلقوا عليه معاً عقبات التحديث، التى يراها البعض ممثلة فى الربح الخاص ويراها الاخرون ممثلة فى تعسف السلطة واخطار الحماية التجارية.

الصورة المنظورة للحداثة اليوم هى صورة الفراغ، صورة السيولة الاقتصادية، وسلطة بلا مركز، وصورة مجتمع للتبادل أكثر منه مجتمع للانتاج. باختصار صورة المجتمع الحديث هى صورة مجتمع بلا فاعلين. هل يمكن لنا أن نطلق كلمة فاعل على من يسلك طبقاً للعقل أو لاتجاه التاريخ ذى البراكسيس غير الشخصى؟ ألم يسقط لوكاتش فى المفارقة عندما رفض أن يعتبر البرجوازية فاعلاً تاريخياً لأنها تنظر إلى نفسها وتهتم بمصالحها لا بعقلانية اتطور التاريخى كما هو الحال مع البروليتاريا؟ وفى المقابل هل يمكن أن نعتبر العميل المالى أو الرأسمالى الذى يستطيع أن يتعامل مع الظروف ويقرأ مؤشرات السوق فاعلاً؟ بالنسبة للفكر الحديث يعتبر الوعى دائماً وعياً

زائفاً ، وقد حبذت المدرسة العامة فى فرنسا والتى تمثل تعبيراً متأخراً ومتطرفاً للايديولوجيا الحداثية المعرفة العلمية على تشكيل الشخصية. وفى المرحلة النضالية حلمت باستئصال العقائد والتأثيرات العائلية من عقل الطفل ولكن، عندما أدركت عدم تمكنها من تحقيق أهدافها، سرعان ما اكتفت بسلام مسلح مع العالم الخاص، عالم الاديان والعائلات معتقدة ان العقائد ستنحو الى التلاشى تحت تأثير العلم والحراك الجغرافى والاجتماعى .

هكذا لاتشير لنا فكرة الحداثة ذاتها، عبر ماتستبعده وعبر الطريقة التى ترفض بها ان تحدد ذاتها، الى المكان الذى علينا ان نفتش فيه : الحداثة لا تحدد ذاتها الا سلباً؟ اليست هى الا عبارة عن تحرير؟ هذا المفهوم الذى تقدمه عن نفسها قد اظهر قوته ولكن ايضا اظهر نضوبه السريع عندما انتصر عالم الانتاج على عالم اعادة الانتاج. بناء على ذلك الا ينبغى السعى لتحديدها اليوم بصورة ايجابية اكثر منها سلبية، بما تؤكده اكثر من بما ترفضه؟ ألا يوجد فكر للحداثة لايكون سوى نقد ونقد ذاتى؟

تحقيق الذات

هل يمكن ان نكتفى بصورة العقل مزيحاً غمامات اللاعقلانية، والعلم يحل محل الاعتقاد، ومجتمع الانتاج يحل محل مجتمع اعادة الانتاج - وهى رؤية قادت الى استبدال الانظمة والمسارات غير الشخصية بصورة إله خالق وقادر؟ نعم الأمر يتعلق بتمثيلنا للعالم، وبنمط معرفتنا، لانه لا شئ منذ قرون يسمح لنا بنبذ المعرفة العلمية. ولكن هذا لا يمثل الا نصف مانسميه الحداثة، وبصورة اكثر دقة، ازالة سحر العالم. لو وجهنا نظرنا فى اتجاه العقل الانسانى وليس فى اتجاه الطبيعة لتغيرت الصورة تماما. ففى المجتمع التقليدى يخضع الانسان لقوى غير شخصية او لقدر لايستطيع رده ؛ خصوصاً وأن فعله لايمكنه فى هذا الحال الا ان يمتثل لنظام ينظر اليه - على الأقل فى الفكر الغربى - كعالم عقلانى عليه أن يفهمه. عالم المقدس هو عالم خلقه وحركه إله او عدد كبير من الآلهة وهو فى نفس الوقت عالم معقول. ان ماتحطم حديثا - ليس هو العالم الذى يقع تحت رحمة النوايا الموائمة او غير الموائمة للقوى الخفية ؛ انه عالم قد خلق

بواسطة ذات الهيه وهو ايضا عالم منظم طبقاً لقوانين عقلانية بحيث ان مهمة الانسان السامية فيه هى التأمل فى الخلق واكتشاف قوانينه، وايضا هى الكشف عن افكار خلف الظواهر. الحداثة تزيل السحر عن العالم، كما كان يقول فيبر، ولكن كان يعرف ان ازالة السحر هذه لايمكن اختزالها فى انتصار العقل ، انها بالاحرى انفراط الصلة بين الذات الالهية ونظام طبيعى، وبالتالى بين مستوى المعرفة الموضوعية ومستوى الذات. أليس الكشف عن هذه الازدواجية هو ماجعل من ريكاردو رمزاً للحداثة وفى نفس الوقت وريث الفكر المسيحى. بقدر ماندخل الى الحداثة بقدر ماينفصل الذات عن الموضوعات فى حين انهما كانا يختلطان فى الرؤى ماقبل الحداثية.

ظلت الحداثة لوقت طويل لاتتحدد الا بفاعلية العقلانية الاداتية، اى بالتحكم فى العالم والذى صار ممكناً بواسطة العلم والتكنولوجيا. لاينبغى رفض هذه النزعة العقلانية فى اى حال لأنها السلاح النظرى ضد كل النزعات الكلية، وكل الشموليات وكل الأصوليات. لكنها لاتعطى فكرة كاملة عن الحداثة بل هى تخفى نصفها وهو انبثاق الذات الانسانية كحرية وكابداع.

ليس هناك وجه واحد للحداثة ولكنهما وجهان ينظر كلاهما الى الاخر، ومن الحوار بينهما تتشكل الحداثة : العقلانية وتحقيق الذات. يستشهد جيانى فايتمو (P.A28) بهذين البيتين لهولدرلين : "رغم كونه محملاً بالمكاسب، لايسكن الانسان هذه الارض الا بشاعرية" . ان نجاح الفعل التقنى لاينبغى له ان ينسينا ابداعية الانسان.

تظهر العقلنة وتحقيق الذات فى وقت واحد مثلهما مثل النهضة والاصلاح، اللذان يتعارضان ولكنهما يتكاملان اكثر فاكثر. وقد حاول الهيومانيستيون humanistes(*)

(*) مصطلح يطلق من حيث المبدأ على مثقفى عصر النهضة المتخصصين فى الآداب اليونانية القديمة.وكلمة "انسانى humanistes هنا تعنى الآداب غير الدينية النابعة من الوحى. وقد تطور المصطلح فى الفلسفة ليدل على الفكر الذى يجعل من الانسان معيار المعرفة والحقيقة ومركز الفكر وغاية الفعل.

وانصار إراسم Erasme مقاومة هذا التمزق وارادوا الدفاع عن المعرفة والايمان معاً، لكن عصفت بهم القطيعة التى ميزت الحداثة. من الأن فصاعداً لم يعد للعالم وحدة رغم المحاولات المتكررة للنزعة العلمية، ينتمى الانسان بالتأكيد الى الطبيعة ويكون بالتالى موضوعاً للمعرفة الموضوعية، ولكنه فى نفس الوقت ذاتاً وذاتية. لقد أحيل اللوغوس الالهى الذى كان يخترق الرؤية ماقبل الحداثية وحلت محله لاشخصية القانون العلمى. وحل محله ايضا وفى نفس الوقت أنا المتكلم التى تعبر عن الذات. وتنفصل المعرفة بالانسان عن المعرفة بالطبيعة. كما يتميز الفعل عن البنية. لم يحتفظ المفهوم التقليدى (الثورى) للحداثة الا بتحرير الفكر العقلانى، وبموت الالهة ونهاية الغائية.

ماذا نعنى بالذات؟ هى قبل كل شئ، خلق عالم منظم بواسطة قوانين عقلية ومعقولة بالنسبة للفكر الانسانى. بحيث يتماهى تشكل الانسان كذات، كما نرى فى برامج التعليم، مع تعلم الفكر العقلانى القدرة على مقاومة ضغوط العادة والرغبة وعدم الخضوع الا لحكم العقل. والأمر كذلك ايضا بالنسبة للفكر التاريخى الذى يعتبر تطور التاريخ مسيرة تجاه الفكر الوضعى، او تجاه الروح المطلق، او تجاه التطور الحر للقوى المنتجة. هذا هو العالم الذى يسميه هوركهايمر بعالم العقل الموضوعى والذى يحن اليه. كيف كان يمكن له ولكثيرين غيره ان لا يحكموا على العالم الحديث حكما متشائما، بما أن الحداثة تتماهى تحديداً مع انهيار هذا العقل الموضوعى ومع الفصل بين العقلانية وتحقيق الذات؟ ان مأساة حداثتنا هى أنها قد تطورت وهى تناضل ضد نصفها الآخر، بمطاردتها للذات باسم العلم، وبرفضها كل اسهام المسيحية الذى كان مازال يعيش مع ديكارت والقرن الذى تلاه. وبتدميرها باسم العقل والامة لتراث الثنائية، المسيحية ونظريات الحق الطبيعى التى انجبت الاعلان العالمى لحقوق الانسان والمواطن على شاطئى المحيط الاطلنطى. بحيث مازلنا نطلق كلمة حداثة على عملية تدمير جزء جوهرى من الحداثة، بالرغم من انه لاتوجد حداثة بدون التفاعل المتنامى بين الذات والعقل، بين الضمير والعلم، فقد أريد أن يفرض علينا فكرة انه ينبغى التخلى عن مفهوم الذات من اجل تحرير العقل، وانه كان ضرورياً سحق الفئات الاجتماعية التى تتماهى مع العواطف : النساء والاطفال والعمال والمستثمرين تحت نير نخبة رأسمالية تتطابق مع العقلانية.

ليست الحداثة هى الانتقال من عالم متعدد من تنوع فى الالهة الى وحدة عالم اكتشفه العلم. على العكس، تمثل الانتقال من الصلة بين المتناهى فى الصغر والمتناهى فى الكبر، بين الكون والانسان، الى القطيعة، التى جاء بها الكوجيتو الديكارتى بعد مقالات مونتانى، والذى توسع بعد غزو الاحاسيس والفردية البرجوازية فى القرن الثامن عشر. تنتصر الحداثة مع العلم، وايضا حينما يخضع السلوك الانسانى للوعى - سواء سمى هذا الوعى نفسا او لا - وليس للسعى للامتثال لنظام العالم. ان الدعوة لخدمة التقدم والعقل، او الدولة التى هى ذراعه المسلح، هى أقل حداثة من الدعوة الى الحرية وادارة المرء المسئولة لحياته الخاصة. ان الحداثة ترفض المثل الاعلى للامتثال، الا عندما يكون النموذج الذى تدعو للامتثال له هو نموذج الفعل الحر، كما هو الحال تحديداً مع نموذج المسيح الذى خضع لارادة أبيه ولكنه بذلك خرج من اطار الكينونة ليدخل فى اطار الوجود، وعاش حياة تاريخية وأوصى بأن يحب كل شخص الاخر كنفسه وليس كقانون او كنظام العالم.

ان من يريدون ان يطابقوا بين الحداثة والعقلية وحدها لايتطرقون الى الذات الا لاختزالها الى العقل نفسه، ولكى يفرضوا نزع الجانب الشخصى، والتضحية بالذات والتماهى مع النظام غير الشخصى للطبيعة او للتاريخ. العالم الحديث على العكس عامر اكثر فأكثر بالاحالة الى ذات محررة : أى يقدم لنا كمبدأ للخير، السيطرة التى يمارسها الفرد على افعاله وعلى وضعه والتى تسمح له بادراك سلوكياته والاحساس بها كمكونات لتاريخه الشخصى، وان يدرك نفسه كفاعل. الذات هى ارادة فرد فى التصرف وفى الاعتراف به كفاعل.

الفرد، الذات، الفاعل

المصطلحات الثلاث : الفرد، الذات، الفاعل، ينبغى أن تُعرّف فى علاقتها ببعضها. وهو ماكان فرويد سباقاً الى فعله، ولاسيما فى مرحلته الثانية، محللاً تكوّن الانا كمنتج نهائى للفعل الذى مارسه الانا الاعلى على الهو والذى ينتمى اليه الانا فى نفس الوقت. كان الانسان ماقبل الحديث يبحث عن الحكمة وكان يتصور ان هناك قوى غير شخصية

تسكنه كالقدر والمقدس وايضا الحب. ارادت الحداثة المنتصرة ان تستبدل بهذا الخضوع للعالم الاندماج الاجتماعى. كان ينبغى للمرء ان يؤدى دوره كعامل او كمتناسل او كجندى او كمواطن وأن يشارك فى العمل الجماعى، وبدلا من ان يكون فاعلاً لحياة شخصية، يصير ممثلاً لعمل جماعى. انها شبه حداثة، فى واقع الامر، تحاول ان تعطى عقلانية مراقبى السماء القديمة الشكل الجديد لبناء عالم تقنى يقهر اكثر من ذى قبل كل ما يساهم فى بناء الذات الفردية. ولكى تظهر هذه الذات الفردية ينبغى ان لاينتصر العقل على الحواس، كى نتكلم بلغة العصر الكلاسيكى، ولكن على العكس، ينبغى ان يتعرف الفرد فى نفسه على حضور ماهيته soi وعلى ارادته فى ان يصبح ذاتاً. تنتصر الحداثة عندما يتعرف الانسان على الطبيعة فى نفسه بدلاً من أن يكون هو فى الطبيعة. ليس هناك انتاج للذات الا بقدر ما تصمد الحياة فى الفرد، وبدلا من ان تظهر كشيطان ينبغى طرده، يتم قبولها كليبيدو او جنس ، وتتحول الى جهد لبناء وحدة الشخص فيما وراء تعدد الازمنة والأمكنة المعاشة. الفرد هو الوحدة الخاصة التى تختلط فيها الحياة بالفكر، والخبرة بالوعى. والوعى هو الانتقال من الهو الى أنا المتكلم Je، والسيطرة الممارسة على المعاش لكى يكون له معنى شخصى، كى يتحول الفرد الى فاعل ينخرط فى العلاقات الاجتماعية مغيراً اياها دون ان يتماهى كلية مع اى من المجموعات او التجمعات. وذلك لان الفاعل ليس هو الشخص الذى يتصرف طبقا للموقع الذى يشغله فى النظام الاجتماعى ولكنه الشخص الذى يغير المحيط المادى، وبالأساس المحيط الاجتماعى، الذى يوجد فيه عن طريق تغيير تقسيم العمل او انماط القرار او علاقات السيطرة او التوجيهات الثقافية. ولاتتحدث وظيفية اليمين او اليسار الا عن منطق وضع واعادة انتاج المجتمع. فى حين ان المجتمع يتغير باستمرار وبطريقة متسارعة لدرجة أن مانسميه وضعاً هو فى الغالب اليوم ابتكار سياسى وليس تعبيراً عن منطق غير شخصى، اقتصادى او تقنى. أن فكرة بناء تحتى مادى يتطلب ابنية فوقية، سياسية وايديولوجية، تلك الفكرة المتفق عليها بما يشبه الاجماع فى العلوم الاجتماعية عندما نتناول انتصار الرأسمالية الليبرالية من كارل ماركس الى فرد نان برودل؛ لم تعد تناسب قرنا سادته الثورات السياسية والانظمة الشمولية والدول الراعية Etat providence

وامتداد شاسع للساحة العمومية. من الطبيعى اذن ان تهمل العلوم الاجتماعية شيئا فشيئاً اللغة القديمة الحتمية كى تتحدث اكثر فاكثر عن الفاعلين الاجتماعيين. ولا اعتقد اننى سلمت من هذا التحول. فأنا اتحدث باستمرار عن الفاعلين الاجتماعيين وتخليت فى مسيرتى عن فكرة الطبقة الاجتماعية ووضعت بدلا منها فكرة الحركة الاجتماعية. فكرة الفاعل الاجتماعى لا تنفصل عن فكرة الذات، لانه اذا كان الفاعل لم يعد يتحدد بمنفعته للجسد الاجتماعى او باحترامه للوصايا الالهية، فما هى إذن المبادئ التى تقوده، ان لم يكن تكوين نفسه كذات، وان يوسع حريته ويحميها؟ الذات والفاعل فكرتان لا تنفصلان ويصمدان معاً امام الفردية التى تعطى الافضلية لمنطق النظام على منطق الفاعل مختزلة هذا الاخير الى البحث العقلى ـ اى المحسوب والمتوقع ـ عن الربح. فى المجتمع الحديث، يمكن ان يفشل هذا الانتاج للفاعل بواسطة الذات. ويمكن أن يبتعد الفرد والذات والفاعل كل عن الاخر. ونحن فى الغالب مصابون بمرض الحضارة هذا. فمن جانب، نعيش فردية نرجسية، ومن جانب اخر يسكننا الحنين إلى الوجود أو إلى الذات، بالمعنى القديم لهذا المصطلح، ونعطى له تعبيرات جمالية او ادبية، ومن جانب اخر ايضا "نؤدى اعمالنا" ونقوم بأدوارنا ونستهلك او ننتخب او نسافر وكأن هناك من ينتظر ان نقوم بذلك. نحن نعيش اكثر من حياة ونعانى بشدة من الشعور بان هذه الماهية Soi هى النقيض لهويتنا التى نهرب منها بواسطة المخدر او ببساطة بتحمل ضغوط الحياة اليومية.

ليست الذات فينا هى حضور الكونى، سواء اطلقنا عليه قانون الطبيعة أو اتجاه التاريخ او الخلق الالهى. انها الدعوة الى تحويل الماهية الى فاعل. انها أنا المتكلم Je ، جهد لقول أنا دون نسيان ان الحياة الشخصية عامرة فى احد جوانبها بالهو، والليبيدو ومن الجانب الاخر عامرة بأدوار اجتماعية. الذات لاتنتصر ابداً. اذا كان لديها مثل هذا الوهم فذلك لانها ألغت الفرد وايضا الجنس والادوار الاجتماعية، وانها قد صارت هى الأنا الأعلى أى الذات مسقطة خارج الفرد. انها تلغى نفسها عندما تصير قانوناً، وعندما تتماهى مع أكثر الأمور خارجية وأكثرها لاشخصية.

تحقيق الذات هو ولوج الذات الى الفرد وبالتالى هو التحول ـ الجزئى ـ للفرد الى ذات. إن ماكان نظاماً للعالم صار مبدأ لتوجهات السلوك. وتحقيق الذات هو نقيض خضوع الفرد لقيم تتجاوزه. الانسان كان يسقط نفسه على الله، ولكن من الآن فصاعداً، فى العالم الحديث، ان مايصبح بالنسبة له اساس القيم، باعتبار أن المبدأ المركزى للأخلاق صار هو الحرية، هو الابداع الذى اصبح غاية له، ويتعارض مع كل الاشكال التبعية.

تحقيق الذات يدمر الأنا الذى يتحدد بالصلة بين السلوكيات الشخصية والأدوار الاجتماعية والذى يُبنى بواسطة التفاعلات الاجتماعية وعمل هيئات اضفاء الصبغة الاجتماعية. الانا يتحطم : من جانب بالذات ومن جانب اخر بالماهية(Self). تجمع النفس بين الطبيعة والمجتمع كما تجمع الذات بين الفرد والحرية. وكما يرى فرويد، أن الذات ـ التى يدركها بوضوح خارج الانا الاعلى ـ مرتبطة بالماهية Soi فى حين انها فى قطيعة مع الأنا الذى عند تحليله يتحطم الحلم. إن الذات ليست هى النفس فى مواجهة البدن، ولكن هى المعنى الذى تعطيه النفس للبدن فى تعارضه مع التمثيلات والقواعد التى يفرضها النظام الاجتماعى والثقافى. الذات ابولونية وديونيسية فى آن.

ليس هناك مايتعارض مع الذات اكثر من وعى الانا والاستبطان او الشكل الاكثر تطرفاً لهوس الهوية والنرجسية. الذات تدمر الوعى الصالح والطالح معاً. وهى لاتدعو الى عقدة الذنب ولا الى الاستمتاع باللذات، إنها تدفع الفرد او الجماعة الى البحث عن حريتهم عبر كفاحهم الدائم ضد الوضع القائم وضد الالزامات الاجتماعية. ذلك لان الفرد ليس ذاتا الا بالسيطرة على أفعاله التى تقاومه. وهذه المقاومة ايجابية باعتبارها عقلية، لان العقل هو ايضا اداة للحرية، وهى سلبية فى حالة ماتكون العقلية محكومة ومستخدمة بواسطة سادة وتحدثيين وتكنوقراطين وبيروقراطيين الذين يستخدمون العقلنة لفرض سلطتهم على من يحولونهم الى أدوات للانتاج والاستهلاك.

تمت مواجهة هذا الفصل بين الأنا والهو بشكل مستمر، ليس فقط من قبل قواعد وتحديدات الادوار الاجتماعية ولكن ايضا من قبل الوعى بالذات، الذى يسعى لربط الأنا

بالهو بتجنب عودة الأنا الى عالم الالهة وسقوط النفس فى الهو. منذ بداية القرن السادس عشر، تحددت النزعة الانسانية بالبحث عن هذا الحل الوسط بين الالهة والطبيعة، بين الايمان والكنيسة، وبين الذات والعلم، وكان مونتانى هو أبرز تعبيراتها. ولكن درس الحكمة والحذر هذا لايستطيع ان يتغلب على اشكال القطيعة الضرورية ولا أن يتغلب على البحث عن الهوية كذات هذا البحث الذى هو دأب الفرد الحديث ودافعه الى قلب الوضع القائم باستمرار. وعندما تنحدر الذات الى استبطان ذاتها وينحدر الهو الى أدوار اجتماعية مفروضة، تفقد حياتنا الاجتماعية والشخصية كل قدرة على الابداع ولاتكون الا متحف مابعد حداثى نقوم فيه باحلال ذكريات متنوعة محل عجزنا عن انتاج اى عمل.

كنت قد ذكرت ان ميشيل فوكو قد رأى فى تحقيق الذات خضوعاً. كان يجب بناء الانسان الداخلى "السيكولوجى"، كما يقولون، كى يتغلغل التحكم الاجتماعى فيه وكى يستحوذ على القلب والعقل والجنس وليس فقط على العضلات. ولكن هذا الانحراف فى تحقيق الذات لايمكن له ان يحل محل ميلاد الذات او أن يشكل مغزاها الاساسى. أولاً، هناك حيث استقرت الشمولية ، كانت الدعوة للذات هى قوة المقاومة الرئيسية التى تحركت ضد هذه الشمولية ؛ كما تحركت ضدها أيضاً اخلاق الاعتقاد سواء ارتدت ثوبا دينيا أم لا، وسواء أكان اسمها سولجنستين أو زخاروف. منذ قرن دعا فيبر الى انتصار اخلاق المسئولية ضد اخلاق الاعتقاد.. لكن اعجابنا اليوم يشمل من رفضوا ان يكونوا عمالاً طيبين ومواطنين صالحين، او عبيداً نشطين، ويشمل أيضاً من تمردوا باسم اعتقاد دينى او باسم حقوق الانسان. هذه المقاومة للتحديث القهرى لايمكن ان تكون حداثية فقط. فلايكفى القول، كما فعل اشتراكيو التصنيع فى بدايته، بأن الحركة العمالية سوف تعمل على انتصار الحداثة ضد لاعقلانية الربح الرأسمالى. لمقاومة القهر الشامل ينبغى التعبئة الشاملة للذات وللميراث الدينى وذكريات الطفولة والافكار والشجاعة. لقد صاغ ماكس هوركهايمر احد أكثر افكار القرن قوة عندما قال "لايكفى العقل للدفاع عن العقل" مشيراً الى عجز المثقفين والمناضلين السياسين الالمان ضد "صعود أرتورو اى

الذى لايقاوم" . هذه العبارة التى تبناها الكاردينال لوستيجى فى مذكراته تحدث قطيعة مع العقلانية المفرطة فى ثقتها بنفسها، عقلانية ايديولوجية التنوير. ان رفض اعطاء اهمية كبرى للتعارض بين ماهو تقليدى وماهو حديث هو تذكير بالذات. وهو ماكان نيتشه وفرويد هما اول من اكتشفاه عندما وجدا فى الانسان الاساطير والاعتقادات القديمة وعندما لم يفصلوا عملهم العقلى عن الهجوم ضد المفاهيم شبه الحداثية ـ او على الاقل ماقبل الحداثية ـ للانسان وللمجتمع لكائنات واعية ومنظمة. ولاننا لم نلبث ان عاهدنا الكوارث التى انتجها التحديث التسلطى الذى فرضته الدول الشمولية، نعرف ان انتاج الذات، كوجه مركزى للحداثة، ليس ممكناً الا اذا كان الوعى لايفصل الجسد الفردى عن الادوار الاجتماعية ولايفصل الوجوه القديمة للذات، التى تتخذ فى الكون شكل الاله، عن الارادة الحاضرة لبناء النفس كشخص.

فكرة الذات كمبدأ اخلاقى تتعارض مع فكرة سيطرة المجتمع على العواطف، الموجودة منذ افلاطون وحتى ايديولوجيى الاختيار العقلى، ما تتعارض مع مفهوم الخير كأداء للواجبات الاجتماعية .

يمكننا حتى تحديد هذه المفاهيم الثلاث المتعارضة كمراحل متعاقبة لتاريخ الافكار الاخلاقية ـ تأتى اولاً فكرة ان هناك نظام للعالم ومايترتب عليها من كون هذا النظام عقلانياً. السلوك الارقى حينئذ هو الذى يضع الفرد فى اتفاق مع نظام العالم. وقد اضعفت العلمنة هذا المفهوم، بما انها تختزل العقل الموضوعى الى حدود العقل الذاتى. حينئذ تكون المنفعة الاجتماعية للسلوك هى مقياس قيمته، اى اسهام كل شخص فى الخير العام. وفقط عندما هوجمت هذه الاخلاقية الاجتماعية بواسطة المفكرين النقديين، وخصوصاً ابتداء من ماركس ونيتشه، استطاع تأكيد الفرد كذات ان يحتل مكاناً مركزياً، ولكن لهذا المكان فرصته الكبرى فى ان يتفق مع الفردية التى بمقتضاها لايكون هناك مبدأ للاخلاق خارج حق كل شخص فى ان يحيا بحرية رغباته الفردية. وهذا موقف طبيعى يؤدى الى الغاء كل قاعدة وبالتالى كل جزاء والذى لو طبق

- لو كان القتل والاغتصاب لايحاكمان - لأدى لردود فعل عنيفة تظهر الى اى حد تكون الدعوة الى الطبيعة هنا أمراً اصطناعياً .

ولكن هذه النظرة التطورية غير كافية بل خطيرة. ان ما تسقطه من حسابها هو ان الدعوة الحديثة للذات تستبعد، وان كان فى شكل علمانى، الفكرة القديمة، الموجودة كمصدر للحق الطبيعى، والتى ترى ان البشر متساوون ولهم نفس الحقوق لانهم عباد الله. والعكس بالعكس، ففكرة الاتفاق مع نظام العالم تتخذ ايضا اشكالاً حديثة مع بقائها باستمرار كمبدأ للمراتبية الاجتماعية، ويتغير محتواها فقط طبقاً لمن يحتل اعلى مرتبة سواء رجال الدين أم المحاربين أم العلماء أم رجال الاعمال. من الأفضل إذن معارضة أخلاق النظام المرتبطة بالرؤية المراتبية للمجتمع وللكون، بإخلاق حقوق الانسان التى يمكن ان تدعو الى فكرة الفضل الالهى وكذلك الى فكرة الذات الانسانية.

إن الجوهرى هو معارضة هذه المفاهيم الأخلاقية بعضها ببعض. وهو مايبدو لى ان شارل تايلور لم يقم به، وهو الذى يحدد الأخلاق الحديثة باحترام حقوق الانسان ، وفى نفس الوقت بفكرة الحياة الكاملة والمستقلة وبمعنى كرامة كل شخص فى الحياة العامة.

هذه المبادئ الثلاثة اجدها مختلفة اكثر منها متفقة. لانه اذا كان المبدأ الاول يقود الى فكرة الذات فان الاخير يقود الى الأخلاق الاجتماعية التى تتعارض مع فكرة الذات باستمرار، اما الثانى فانه يقود اما الى فردية متطرفة، واما الى فكرة حياة عاقلة والى سيطرة ضرورية على الانفعالات. يبرز هذا الاختلاف بسبب التغير الهام، الذى يشير اليه شارل تايلور عن حق : الاخلاق لم تعد تحدد، بالنسبة للحديثين، حياة فئة أرقى ولكن الحياة العادية للمجتمع. وهى فكرة تستعيد الموضوع المسيحى عن الاخر، وتجعلنا نعجب بالافراد العاديين الذين احترموا وفهموا وأحبوا الآخرين اكثر من اعجابنا بالابطال او الحكماء ؛ أولئك الافراد الذين ضحوا بالنجاح الاجتماعى وكفاءات العقل من اجل هذه الاقتضاءات. فكرة الذات تؤكد تفوق الفضائل الخاصة على الادوار الاجتماعية وتفوق الضمير الاخلاقى على الحكم العام.

لايمكن لفكرة الذات ان تشكل " قيمة " مركزية تلهم المؤسسات. هذا اللجوء للقيم التى كانت مكرسة فى المجتمع ذى الأسس الدينية، سواء تعلق الامر بالولايات المتحدة او المجتمعات الاسلامية، هو فى تناقض مفتوح مع فكرة الذات. تلك الفكرة المنشقة التى أججت باستمرار الحق فى التمرد ضد السلطة الظالمة. وهذا اقتضاء اخلاقى لايمكن له ان يتحول إلى مبدأ للأخلاق العامة وذلك لان الذات الشخصية والتنظيم الاجتماعى لايمكن لهما أبداً أن يلتقيا .

الأصل الدينى للذات

حددت الروح الحديثة نفسها بقتالها ضد الدين. وكان هذا حقيقيا لاسيما فى البلاد التى تأثرت بمعاداة الاصلاح. لايكفى ان نترك هذا الخطاب الذى فقد كل قدرة على التعبئة يموت فى سلام، ولايكفى التذكير بأن " رجال الدين " فى شيلى وفى كوريا على سبيل المثال قد حاربوا الديكتاتورية عن عقيدة وعن شجاعة تفوق الكثير من المفكرين الاحرار. ينبغى ان نرفض بوضوح فكرة القطيعة بين ظلمات الدين وانوار الحداثة، لان الذات فى الحداثة ليست شيئاً اخر سوى الابنة العلمانية للذات فى الدين .

يؤدى تمزق المقدس الى تحطيم النظام الدينى وكذلك كل اشكال النظام الاجتماعى ويحرر الذات المتجسدة فى الدين كما يحرر المعرفة العلمية التى كانت حبيسة .

ليس هناك ماهو اكثر عبثية ودمار من رفض العلمانية : ولكن ليس هناك مايسمح برفض الذات والدين دفعة واحدة. وفى مواجهة السيطرة المتنامية للاجهزة التقنية والأسواق والدول وغيرها من مبتكرات الروح الحديثة، نحتاج بشكل ملح ان نبحث فى الأديان ذات الاصول القديمة وكذلك فى المناظرات الاخلاقية الجديدة عن مالايُختزل الى الوعى الجمعى للجماعة ولا الى الرباط بين العالم الانسانى والكون، ولكن على العكس، نحتاج الى ان نبحث عن دعوة الى مبدأ غير اجتماعى لتنظيم السلوك الانسانى. هذا هو السبب الذى دفعنى الى أن أتبنى بمثل هذه الحرارة فكرة الحق الطبيعى التى ألهمت إعلان حقوق الانسان فى عام ١٧٨٩ ؛ الامر هنا يتعلق بفرض حدود على السلطة

الاجتماعية والسياسية وبالاعتراف بالحق فى ان يكون المرء ذاتا اسمى من القانون. وبأن الرأى ليس عقلنة للمسئولية، وبأن تنظيم الحياة الاجتماعية ينبغى أن يجمع بين مبدأين لايمكن أبداً اختزال احدهما الى الاخر : التنظيم العقلى للانتاج وتحرر الذات. هذه الذات ليست فقط وعياً وارادة ولكنها جهد للجمع بين الجنس والبرمجة، بين الحياة الفردية والاشتراك فى تقسيم العمل، وهو مايفترض ان يكون لكل فرد مجال كبير بقدر الامكان للاستقلال والتراجع، وان توضع حدود على سطوة القانون والدولة على الاجساد والارواح. عودة الاديان ليست فقط تعبئة دفاعية للجماعات التى اضيرت من جراء سلطة مستوردة، انها تحمل ايضا فى ثناياها، وخصوصاً فى المجتمعات الصناعية، رفضا للمفهوم الذى يختزل الحداثة الى العقلنة والترشيد ويحرم بذلك الفرد من أى دفاع فى مواجهة سلطة مركزية لاتعرف وسائل ممارسة سيطرتها حدوداً. هذه العودة الى ماهو دينى لاتؤدى الى زيادة فى تأثير الكنائس، فهى مستمرة فى الأفول بنفس سرعة الاحزاب الايديولوجية التى ترفع علم العقلانية التحديثية والمعادية للدين. انها لاتعلن بالضرورة العودة الى المقدس والى الاعتقادات الدينية المحضة، بل على العكس لان العلمنة قد استقرت بصلابة، واصبح ممكنا الاعتراف فى التراث الدينى بمرجع الى الذات يمكن استخدامه ضد سلطة الاجهزة الاقتصادية والسياسية والاعلامية. لقد انتقل الاقتضاء الاخلاقى من الدين الى الأخلاق Ethique ، ولكن هذه الاخلاق عليها أن تبحث فى التراث الدينى عن اصول للذات لاتتعارض مع ثقافتنا العلمانية. وتنبع الاهمية المركزية المعطاه اليوم لحقوق الانسان وللاختيارات الاخلاقية من انهيار الفلسفات السياسية للتاريخ من النوع الاشتراكى او المناصر للعالم الثالث كما تعتبر ايضا فى جزء منها إرثاً للكنائس والاديان القائمة.. وهو تعبير يمكن ان يطبق على المجال المسيحى والمجال الاسلامى واليهودية، رغم وجود تيارات فى الاديان الثلاث اما سلفية جديدة واما صوفية.

ينبغى ان نخشى انتشار السلطات والحركات الدينية التى ترفض العلمنه وتريد ان تفرض قانوناً دينياً على المجتمع المدنى، ولكن الحركة الكبرى للعودة الى الذات، والتى

تعتمد على رفض هذه الاصوليات ، تعتمد ايضا بنفس القدر على الفشل المأساوى للسياسات التحديثية الموروثة من الاستبداد المستنير، الذى ادخل باسم العقل السلطة الايديولوجية والبوليسية الى كل مكان حتى فى أعماق العقول. لاتتحدد الحداثة بمبدأ وحيد : ولايمكن اختزالها فى مبدأ تحقيق الذات أو فى مبدأ العقلانية فحسب ولكنها يمكن تحديدها من خلال الانفصال المتصاعد بين المبدئين . ولهذا السبب، وبعد عدة قرون سادتها النماذج السياسية من نفسها كعوامل تقدم، وبعد حقب طويلة فى إطار حضارات كبيرة ذات أسس دينية نعيش اليوم فى عالم هش، ذلك أنه لا توجد أية قوى عليا ولا حتى هيئة للتحكيم قادرة على حماية فعالة للتداخل الضرورى بين وجهى الحداثة، ألا وهما تحقيق الذات والعقلانية.

إن فكرة الذات كما هى مذكورة ومعرفة فى هذا الكتاب تبدو وكأنها فكرة تسير فى تيار مضاد للفكر الحديث. بل أن الكثيرين يعتقدون أنها فكرة خطيرة. وذلك لأنهم سادة السلطة الذين يروجون لفكرة الانسان ليبسطوا سلطانهم على النفوس. كل ما كتب فى الجزء الثانى من هذا الكتاب هو رد على هذه الانتقادات، التى هى راسخة إلى الحد الذى لا يمكن معه ردها بشكل مباشر.

وسوف تكون الحداثة علامة على المرور من الذاتية إلى الموضوعية. ألم يتطور العلم باعتباره مادياً وباكتشافه لتفسيرات فيزيائية وكيميائية للاحساسات والاراء والعقائد. حتى فى النظام الاخلاقى . الا تحل أخلاق المسئولية محل أخلاق الاعتقاد الشخصى وأخلاق الواجب محل أخلاق النوايا، وهذه هى سمة الأديان البعيدة عن فكرة الحداثة؟ هذا التمثيل العام للحداثة يتفق مع الفكرة عن العلمنة وعن إزالة السحر عن العالم. ان وقائع الطبيعة لاتحيل الى نية الخالق وانما الى قوانين تحدد العلاقات بين الظواهر مستبعدة كل فرضية عن الوجود. لاأحد يستطيع أن يعارض فى افول المقدس حتى وإن ظهر قلق بخصوص بقاء او انبعاث المعتقدات اللاعقلانية او السلوكيات السحرية. ولكن ليس هناك مايسمح باختزال الحداثة فى انتصار المعرفة والفعل

الوضعيين. القول بان المقدس يتحطم وان مجال القوانين ينفصل عن مجال القيم هو شئ مختلف عن تأكيد انتصار العصر الوضعي. ان فكرة الذات، بانفصالها عن فكرة الطبيعة لها مصيران ممكنان ، اما ان تتماهى مع المجتمع او مع السلطة مباشرة واما أن تتحول الى مبدأ للحرية والمسئولية الشخصية. الاختيار بين رؤية دينية ورؤية وضعية للعالم هو امر مصطنع، فكل واحد منا يجد نفسه مضطرا بالعكس للاختيار بين ان يكون رعية للمجتمع بعد ان كان رعية للملك او ان يكون رعية نفسه اى ذاتا شخصية؛ مدافعا عن حقوقه الفردية والجماعية فى آن. يكون فاعلاً لحياته الخاصة وافكاره وسلوكه. إن من يطلقون على انفسهم الوضعيين، مثل اوجست كونت، يتفانون غالبا فى عبادة المجتمع، وعديدة هى الاشكال العلمانية للاخرويات التى أدت إلى عبادة الأمة او البروليتاريا او الاخلاق .

الانسان الحديث مهدد باستمرار بالسلطة المطلقة للمجتمع. ولان قرننا وقد سودت الشمولية صفحاته يميل اكثر من القرن السابق إلى الاعتراف بفكرة الذات كمبدأ مركزى لمقاومة السلطة القهرية.

ولد المجتمع الحديث ابان القطيعة مع النظام المقدس للعالم. وظهر بدلا من هذا النظام المقدس الانفصال والتفاعل بين الفعل العقلانى الآداتى والذات الشخصية. اذا أراد الاول ان يتجاهل الثانية ويضع بدلاً منها عبادة المجتمع ووظيفية السلوك، والعكس بالعكس اذا أرادت الذات ان تتجاهل الفعل الاداتى وأن تتحول الى عبادة الهوية الفردية او الاجتماعية.

هناك ايضا طريقة اخرى، اكثر قبولاً لرفض هذه الثنائية التى حددتُ أنا بها الحداثة. ان الفكر الليبرالى هو الذى يتميز بالمركزية ويجتهد فى تقريب وحتى فى خلط عالم الطبيعة وعالم الفعل الانسانى مستنداً على نظرة أقل تزمتا للمجتمعات الطبيعية التى بلورها منظرو النظم المعاصرة، والنابعة من الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا. لهذا

الجهد المعادى للثنائية فضائل كبرى إذ أنه يسمح باستبعاد مفهوم للحتمية عفا عليه الزمن بعد ان كان هذا المفهوم قد استدعى دائما استجابات مفرطة فى الروحية. ولكن هنرى أتلان Henri Atlan شدد على سوء التفاهم الذى يمكن ان يؤدى الى نشأة مسيرة شديدة التركيب وعلى ضرورة الاحتفاظ بثنائية تكون اشكالها المكتملة فى الفكر تتمثل فى بناء النماذج والتفسير الهرمينوطيقى. وحتى ادجار موران Edgar Morin نفسه، الذى بذل جهدا كبيرا لاثبات الاستمرارية بين العلوم الطبيعية ومعرفة الانسان، ألا يبين فى كتاباته ضرورة العودة للذات فى تحليل مجتمع الجماهير؟ المهم اليوم هو الوقوف ضد ابتلاع احد عنصرى الحداثة للآخر. وهو لايمكن ان يحدث الا بالتذكير بأن الانتصار الكلى للفكر الاداتى يؤدى الى القمع كما تؤدى النزعة الذاتية الى الوعى الزائف. لايكون الفكر حديثا الا اذا تخلى عن فكرة نظام كلى عام للعالم طبيعى وثقافى فى آن، وعندما يجمع الفكر بين الحتمية والحرية، والفطرى والمكتسب، والطبيعة والمعرفة الاجتماعية، مع عدم نسيان ان هناك علوم طبيعية للانسان، فالكائن الانسانى هو طبيعة وذات فى نفس الوقت .

الحداثة المنقسمة

قد يقول البعض انه لاضرورة لان نطلق كلمة "حديث" على مفهوم يستحق ان يسمى "مابعد حديث". من الممكن قبول هذه الحجة، بما أننى اعتبرت أنا نفسى أن الفكر فى نهاية القرن الماضى، إنطلاقا من ملهميه الاساسين نيتشه وفرويد، هو تعبيرٌ عن الازمة وعن تفكك الحداثة. ولكن هذه الحجة فى الواقع لايمكن قبولها لأن نقد الحداثية، اى نقد اختزال الحداثة الى العقلنة لايمكن ان يؤدى الى وضع مناقض او مابعد حداثى. يتعلق الأمر، على العكس، باعادة اكتشاف جانب من الحداثة كان قد نُسى او حورب بواسطة العقلانية المنتصرة. باسم ديكارت وفكرة الحق الطبيعى، كذلك باسم الهم المعاصر للذات يليق فتح جناحى الحداثة واستخدامهما بنفس القدر فى مجال تحقيق الذات كما فى مجال العقلانية. وينبغى، تجاوز الخلاف فى الالفاظ، وتأكيد حداثة موضوع الذات،

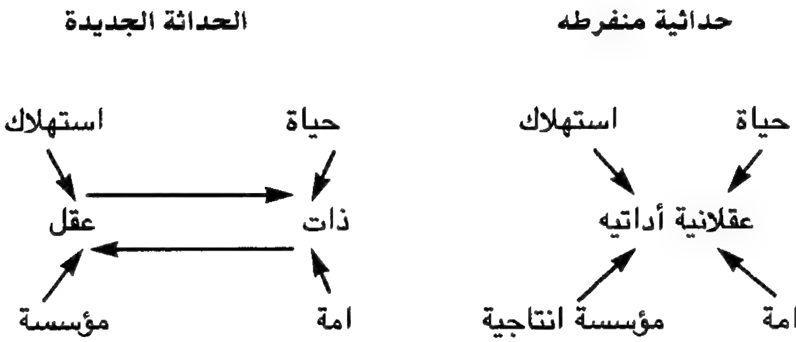
واعادة التأكيد على كونه مرتبط بالابتكار المتصاعد لعالم اصطناعى، ينتجه الفكر والفعل الانسانيان.

ولكن لاينبغى الارتياح للموقف الحالى للحداثة : اذا كنت قد تحدثت طويلاً عن انفراط وتفكك الحداثية فذلك لان الخبرة الانسانية المعاصرة فى واقع الامر قد تشتت الى شظايا. وهو مايمثل الوجه المقابل للتناول الكلى للمشاكل والذى يلح عليه علماء الاجتماع عن حق، ومايعطى لهذا التناول الكلى معناه الحقيقى. إن القول بان التقنيات الجديدة للاتصال قد قربت بيننا وجعلتنا نعى اننا ننتمى الى نفس العالم قد يبدو سطحيا وتافها، اذا لم نضف ان هذا العالم الذى تسارعت فيه الانتقالات وتضاعفت يشبه أكثر فاكثر لعبة المرايا. نحن ننتمى جميعاً الى نفس العالم ولكنه عالم محطم ومشتت. لكى نتمكن من الكلام مجدداً عن الحداثة ينبغى العثور على مبدأ للتماسك فى هذا العالم المتناقض وينبغى أن نعيد جبر شظاياه.

اليوم ينطوى جزء من العالم على البحث عن هويته القومية او الجمعية او الشخصية والدفاع عنها، فى حين ان جزءاً آخر، على العكس، لايؤمن الا بالتغير الدائم ولايرى العالم الا كسوق ضخم تظهر فيه المنتجات الجديدة بلا توقف. ويعتبر العالم بالنسبة للبعض مؤسسة انتاجية او مجتمع انتاج فى حين أن البعض الاخر يجذبهم فى نهاية الامر ماهو غير اجتماعى، أى ما يطلق عليه الوجود أو الجنس. فى قلب الشذرات المحملة بالقيم المتعارضة للحياة الاجتماعية ينهمك فى العمل جماعات كالنمل مقيدة بالعقلانية التقنية، منفذين، موظفين، فنيين، ذوى مراكز عليا أو دنيا؛ يدور كل شئ حول انشغالهم بغايات عملهم. ولأننا لايمكننا ان نعرض الفيلم معكوساً حتي نقف على الوحدة التى تحطمت بلا رجعة، وحدة عالم التنوير والتقدم، ليس أمامنا اذن إلا التساؤل عن كيفية اعادة تأسيس الوحدة بين الحياة والاستهلاك، بين الامة والمؤسسة الانتاجية وبين كل واحدة منها وعالم العقلانية التقنية. لو كانت اعادة البناء هذه مستحيلة، للزم توقف الكلام عن الحداثة. هل تسمح فكرة الذات وبمعنى أدق حركة تحقيق الذات بان توحد ما

قد انفصل؟ هل يمكن لفكرة الذات وتحقيقها ان يمثلا مبدأ لوحدة خاصة بحداثة جديدة؟ يستدعى هذا السؤال اجابة بالسلب ؛ فلايمكن تصور مجتمع يكون تحقيق الذات مبدأه المركزى. وذلك اولا لأن وجه الذات مشطور دائما الى قسمين. اذا كانت فكرة الذات تنبثق بيننا بمثل هذه القوة فذلك لأنها رد فعل ضد الصلف الشيطانى للدول الشمولية او البيروقراطية التى ابتلعت مجتمعاتها وتحدثت باسمها؛ دول تتظاهر باعطاء حق الكلام لمجتمعها فى حين انها قد التهمته باكمله. هذه المقاومة للسلطة الاجتماعية التى اوصى نيتشه وفلاسفة فرانكفورت وميشيل فوكو بضرورتها، ينبغى لها ان تستند على ماهو أقل اجتماعية فى الفرد الانسانى، وفى نفس الوقت على القوى المتعالية على المجتمع والتى تقاوم أداء السلطة السياسية. انها تستند على الجنس وعلى التاريخ، على الفرد وعلى الامة. كل شخص يدرك بوضوح ان المسافة هائلة بين الشبيبة التى ترفض التحكم الاجتماعى فى الجنس والتى هى مفتونة بتأكيد الهوية وحرية كل فرد من جانب وبين التعبئة الجماعية للثقافات والاديان المهددة بتحديث من الخارج من جانب اخر. ولكن الاعتراف بهذه المسافة ينبغى له الا ينفصل عن اكتشاف ان الذات منجذبة الى الجنس والى الجماعة فى آن، وان هذه الذات، وباعتبارها تربط احدهما بالاخرى، اى الهو بالنحن، تسمح بالصمود فى وجه الدولة والمؤسسة الانتاجية. كل من الجنس والجماعة بالاضافة الى الحق الطبيعى قبل النزعة التاريخية هى قوى للمقاومة والتمرد تمنع السلطة الاجتماعية من السيطرة الكلية على الشخصية وعلى الثقافة. وبينما كان الوظيفيون، وعلى رأسهم تالكوت بارسونز، يؤسسون المشروع الكبير لتوحيد دراسة المجتمع والثقافة والشخصية، كنا نعرف نحن، منذ نيتشه وفرويد، انها تتعارض بالضرورة، وأكثر من ذلك علينا أن نؤكد اليوم ان الدعوة للفرد ورغبته، وكذلك التذكير بالامة وثقافتها هما رسالتان متكاملتان تبثهما الذات، وأنهما تمنحان الذات قوتها المزدوجة للصمود فى وجه سلطة المجتمع الفعال. ينتج عن ذلك ان فكرة الذات وحدها لايمكنها ان توحد الحقل المنفرط للحداثة. ولايمكن ان يحقق هذه المهمة سوى اقتران الذات بالعقل. فمن جانب يبعث العقل الاداتى الحياة فى مجتمعنا، مجتمع الانتاج

والاستهلاك، والمؤسسة الانتاجية والأسواق، كسيل من التغيرات وجملة استراتيجيات للتكيف والمبادرة فى محيط متحرك وغير محكوم، ومن جانب اخر يعتبر مجتمعنا مسكون بالرغبة الفردية والذاكرة الجمعية، واندفاعات الحياة والموت والدفاع عن الهوية الجماعية. كان اوجست كونت نبى الحداثة ودين الانسانية، يؤكد على أن المجتمع مكون من موتى اكثر مماهو مكون من أحياء. ويمكن، وفقاً لفكرته، الجزم بأن حداثة مجتمع تقاس بقدرته على حيازة الخبرات الانسانية البعيدة عن تجربته الحاضرة فى الزمان وفى المكان. ويمكن ان نرسم تخطيطاً لاعادة البناء التى شرعنا فى تحديدها على هذه الصورة.



إن الحداثة الجديدة - فالامر يتعلق حقا بالحداثة - تجمع مابين العقل والذات، كل منهما يندمج بالاخر كعنصرين متحدين ضمن العناصر الثقافية للحداثة المنفرطة. ان الحداثة التى كانت قد كبتت وأسقطت نصف حصيلتها بتطابقها مع نموذج غازى وثورى فى التحديث، نموذج الصفحة الجديدة الذى يلغى الماضى تماما، يمكن لها أخيراً ان تجد نصفها الاخر. والحداثة ليست إلا علاقة وتوتر بين العقلانية والذاتية. بل ان غياب مثل هذا الاندماج بين هذين المبدأين أمر اساسى لتعريف الحداثة ولاستبعاد فكرة المجتمع وهدمها، ويستبدل بها فكرة التغير الاجتماعى.

ان المجتمعات ماقبل الحديثة تعتقد ان هناك نظاما اجتماعيا قائما، يتحول الى نظام جديد تحت ضغط اسباب خارجة عن ارادة الفاعلين. انطلاقا من هذا المفهوم

تساءلنا كيف تم الانتقال من العصور القديمة الى العصر الوسيط ، ومن المدينة الى الدولة، او من التجارة الى الصناعة. اليوم لم تعد الفاعلية التاريخية historicite(*) سمة ثانوية للمجتمع، وكانت فلسفات التاريخ هى اول من اشارت الى ذلك الا انها كانت تضع المجتمعات الواقعية فى تاريخ للروح او للعقل او للحرية اى فى تاريخ لمبدأ غير تاريخى. اذا كنت قد نظمت تأملاتى باستمرار حول فكرة الفاعلية التاريخية، مخاطراً باحداث نوع من سوء التفاهم، فذلك للاشارة بان الحياة الاجتماعية لم يعد يجوز وصفها كنظام اجتماعى تنشئ الدولة قيمه وقواعده واشكال تنظيمه وتدافع عنه، ولكن على العكس ينبغى للحياة الاجتماعية أن تُفهم كفعل اى كحركة، بحيث تمثل مجمل علاقات فاعلى التغيير الاجتماعيين. ولهذا السبب فان الطريقة التى اعيد بها هنا بناء وحدة الحقل الاجتماعى تستبعد مطلقاً فكرة المجتمع، وهى فكرة صار على العلوم الاجتماعية ان تتخلص منها بشكل عاجل، لان الحياة الاجتماعية باعتبارها حديثة هى متأثرة من جانب بابتكارات نظام الانتاج والاستهلاك، ومن جانب اخر بالانفتاح على رغبات العقل الباطن، وبارتباط الذات بالدفاع عن تراث ثقافى وبتأكيد حرية ومسئولية فى نفس الوقت.

لاينبغى ان ينظر للذات على انها وسيلة لتوحيد العناصر المنفرطة للحداثة : الحياة والامة والاستهلاك والمؤسسة الاجتماعية، ولكن هى التى تربطهم ببعضهم ناسجة بينهم شبكة متينة من علاقات التكامل والتعارض. فكرة الذات تعيد بناء الحقل الثقافى المنفرط، والذى لم يستطيع ابداً، بعد انتقادات ماركس ونيتشه وفرويد، العودة الى الوضوح والشفافية التى كانتا تميزانه اثناء فلسفة التنوير. الذات ليست فرداً منغلقا على ذاته باى صورة من الصور. وقد بين الان رينو Alain Renaut باقتدار التعارض

(*) يميز تورين بين النزعة التاريخية historicisme وبين الفاعلية التاريخية historicite. ويقصد بالنزعة التاريخية اعتبار المجتمع رهين أو أسير لمبدأ خارج عن ذاته وهو حركة التاريخ ، كما هو الحال لدى هيجل وماركس. أما الفاعلية التاريخية فتعنى لديه قدرة المجتمع على التحكم والتصرف فى نظامه الخاص دون الاستناد إلى أى مبدأ خارج عن المجتمع أو، كما يسميه مـا وراء إجتماعى metasocial .

بين التراث الذى يطلق عليه مونادولوجى، والذى ادخله ليبنتز وامتد، كما يعتقد، الى هيجل ونيتشه، وبين مايطلق عليه ايضا الذات. وهو مايضطرنا لاعتبار الذات، لا كالأنا الاعلى، ولاكصورة الاب أو كوعى جمعى، ولكن كجهد لربط الرغبات والحاجات الشخصية بالوعى بالانتماء الى المؤسسة الانتاجية والى الامة، اوربط الجانب الدفاعى بالجانب الهجومى فى الفاعل الانسانى.

هناك صعوبة كبيرة فى أن نتخلص من تمثيل المجتمع أو الانا كنظام موحد بواسطة سلطة مركزية، كجسد اجتماعى يتحكم فيه عقل او قلب. إن الحداثة تهاجم باستمرار من قبل قوى، مهما كانت متعارضة فيما بينها، يجمعها رجوعها الى مبدأ واحد: هو فى الغالب الدين او الامة، وفى حالات اخرى هى العقلانية التقنية أو حتى السوق. كان مثل هذا المبدأ فيما مضى مشروعاً تاريخياً شاملاً يحمله حزب واحد أو حكومة ذات سلطة بلا حدود. أما الحداثة، فعلى العكس، تتحدد قبل كل شئ بالانتقال من مفهوم مركزى للحياة الاجتماعية الى مفهوم ثنائى القطب، وبالتالى الى ادارة علاقات التكامل والتعارض بين تحقيق الذات او العقلنة.

ولهذا السبب تصمد فكرة الذات فى وجه التماهى مع كل شذرة من شذرات الحياة المنفرطة. فلا يتطابق الذات مع الجماعة او الامة او العرق، ليس هناك مؤسسة ذات، ولا اختزال للذات الى الجنس، ولا مجال للخلط بين الذات وحرية المستهلك فى سوق الوفرة. ولكن، فى هذه الحالة الاخيرة، لايتعلق الامر فقط بتفادى مثل هذا الاختزال. لان مانسميه مجتمع الاستهلاك ليس نظاماً تقنياً اواقتصادياً، انه بناء للواقع الاجتماعى طبقاً لنموذج يتعارض مع نموذج الذات، والذى يدمر هذه الذات باحلاله العلامة محل المعنى، وظاهر الموضوع محل عمق الحياة النفسية، والعاب الاغواء محل جدية الحب. مشهد تكسوه التفاهة ويشغله اشخاص منمطون. من يصدق أن العالم العلمانى، المنقطع عن أى ماوراء، يمكن ان يُختزل الى مظاهر والى قرارات شراء؟ فى الغرب الغنى والبارع فى التجارة، تتشكل الذات فى مواجهة مجتمع الجماهير وفى مواجهة الاستهلاك المعمم والمراتبى فى آن، كما تتشكل فى الاماكن الاخرى من العالم فى

مواجهة القومية الثقافية. ان الدعوة الى الذات فقط هى التى تقود الى ايجاد المسافة مع السوق، تلك المسافة المتضمنة فى كل حكم اخلاقى، كما تسمح باعادة بناء مايفككه مجتمع الاستهلاك. الزهد فى العالم، هذا ما كان يقوله فيبر ليحدد الرأسمالية والحداثة. وهو مالايؤدى الى ان نرفض، من قبيل النفاق، خيرات الاستهلاك التى يرغبها الجميع. ولكن يؤدى فقط إلى أن نقيم مسافة بيننا وبينها، مسافة تعطى للفرد قوام الذات ودوامها بدلا من ان يذوب فى آنية الاستهلاك.

عندما تختزل العقلانية الى التقنية والى الاداتية، لاتعود الشذرات المنفرطة للحداثة التقليدية مرتبطة ببعضها البعض الا برباط الفاعلية والمردودية. كلا منها تبنى حول نفسها عالماً غريباً عن الاخرين، نتحدث عن ثقافة المؤسسة الانتاجية او مجتمع الاستهلاك او التطرف القومى والدينى. يمكن التعرف على الذات بل وتحديدها عن طريق جهدها فى تجميع ماتشتت. انها النقيض الى للدعوة الى مبدأ خارج العالم، والى كفيل ماوراء اجتماعى للنظام الاجتماعى. انها تمثل حقلاً للفعل وللحرية يقرب الاضداد. موسعة مجال خبرتها ورافضة كل اوهام الانا، وكل اشكال النرجسية. تجمع الذات بين لذة العيش وارادة الفعل، وبين تنوع الخبرات المعاشة بجدية الذاكرة والالتزام. انها تحتاج ان يقضى الهو على مقاومات الانا الاعلى بقدر مايكون مخلصاً لوجه الذات او للغتها، لأن قوة الرغبة وقوة التراث وكذلك الدعوة الى الاستهلاك والسفر وايضا الدعوة الى البحث والانتاج تحرر الادوار والقواعد التى يفرضها النظام وتقوم بموضعة للذات من اجل التحكم فيها بصورة افضل: وهو مايجعل اليوتوبيا الخلاقة للنزعة الانسانية تستمر فى الحياة داخل فكرة الذات، تلك النزعة التى كانت تعلن الحداثة دون ان تستطيع الدخول الى الارض الموعودة، لانه لايمكن ان توجد حداثة واقعية الا بالتمزق بين النهضة والاصلاح. هذا التمزق لن يتوقف ابداً، وابداً لن يولد من جديد العالم القديم للواحد. ولكن الذات تحمل اليوم فى داخلها الارث المتناقض لإراسم ورابليه ولوثر. انها تعترف على الاقل انهم متكاملون نوعاً ما ويبقى مبررها فى الوجود هى ان تجعلهم يتعايشون سوياً بربطها المعرفة بالعالم وبالذات، بالحرية الشخصية والجمعية. هذا العمل السعيد والذى لاينتهى، الخاص ببناء الحياة على انها عمل فنى مكون من مواد متناثرة هو الذى يحدد الذات على الوجه الافضل.

يوجد فى قلب المجتمع ما اطلقت عليه الحركات الثقافية. أهمها تلك التى تستهدف دعم احد قطبى اتجاه ما فى مواجهة الاخر. والحركة الثقافية الاكثر بروزا والاكثر قدرة هى تلك التى تريد ان تمنح الهيمنة للانتاج والاستهلاك. هذه الحركة تتماهى - مثل كل حركة ثقافية او اجتماعية او تاريخية - مع الحداثة وتنادى بازالة العقبات فى وجه التغيير وبالتحديث الدائم. وترفع هذه الحركة التى يطالب بها الصناعيون والتجاريون والمنظمون واخصائيو الاعلام راية الليبرالية بل والفردية. هؤلاء الممثلون لايرون أمامهم سوى مجموعات مصالح معادية للتغيرات التى تمس مصالحها المكتسبة. ولكن الحركة الثقافية المعارضة والتى تدافع عن تحقيق الذات تثبت انها ايضا حداثية مثل الحركة المضادة لها.

من هم الفاعلون الواقعيون الذين يحملون لواء هذه الحركة الثقافية؟ الحركة الاهم هى حركة النساء والتى طالبت باسم الحداثة، بالاعتراف برغبة النساء وبهويتهن البيوثقافية، وهو تحد مزدوج فى وجه مجتمع الابتكارات التكنواقتصادية. يوجد بالتأكيد تيارات نسوية ترفض هذه الحركة الثقافية وتطالب فقط بتكافؤ الفرص امام النساء اللاتى يجب الا يتم تحديدهن فى الحياة الاقتصادية او الادارية انطلاقا من جنسهن ولكن انطلاقا من قدراتهن المهنية. سيمون دوبوفوار Simone de Beauvoir واليزابيث بادنتير Elisabeth Badinter من أبرز أعلام هذه الحركة فى فرنسا والتى أوصلت بسهولة صوتها الى السلطات السياسية لدرجة، ان جزءا كبيراً مما نسميه بمكتسبات النساء هو نتيجة لدخولهن الكثيف فى سوق العمل. يدفع مجتمع الاستهلاك فى إتجاه الانتقال الكثيف للنساء من الخدمات الشخصية غير السلعية الى القطاعات الشخصية السلعية كالتعليم والصحة بوجه خاص. ولكن علينا أن لانخلط بين هذه النزعة النسوية الموجودة داخل الحركة الثقافية السائدة والتى تطابق بين الحداثة والعقلنة، وحركة النساء التى تناضل من اجل تحقيق الذات فى مواجهة العقلنة. حركة ضعيفة ومنقسمة لانه بقدر ما هناك سهولة فى اقامة جبهة مشتركة من جماهير المنتجين

والمستهلكين ومن الصناعين والتجار، هناك صعوبة في الجمع بين التحرر الجنسي والهوية الثقافية للمرأة، بما ان التحرر الجنسى يواجه الادوار التى وضع المجتمع فيها المرأة، فى حين ان الهوية الثقافية، فى منظور فرويد، تحدد، على العكس، المرأة، وكذلك الرجل والطفل بعلاقتهم فيما بينهم. ولكن هذه الحركة الثقافية، التى يبدوا انها استنفدت نفسها في شقاقاتها الداخلية، لم تكف عن نشر تأثيرها وعملت على تقدم الاهتمام بالممارسة الجنسية للمرأة وبدورها الثقافى لدى مجمل النساء. وذلك بنجاح بلغ من اهميته ان كثيراً من الرجال يشعرون، من الآن فصاعداً ، انهم مؤيدون لهذه الحركة وليسوا خصوماً.

الآخـــر

هل للدعوة الى الذات من حكَمَ غير الذات نفسها ؟ الاجابة مستحيلة لانها قد تخلط بين أنا المتكلم Je والأنا Moi، والتى تفرض فكرة الذات الفصل بينهما. للخروج من الوعى وفخاخه ينبغى ان تؤكد الذات نفسها باعترافها بالاخر كذات. المسيرة تقاليدية ، والمسيحية بوجه خاص، منذ الموعظة فوق الجبل، قد اعترفت لها باهمية كبرى. ينبغى حب الاخر كمخلوق لله، وحب الله فى الآخر. ولكن المفهوم الحديث للذات لم يعد يمكنه ان يعتبر ان فعل الانسان يأتى من كونه مخلوقاً خلقه الله على صورته. ان نظرية الحق الطبيعى والثنائية الديكارتية التى اشرت اليها مراراً هى من الصيغ الهامة تاريخيا بالنسبة لفكر الذات، لكن لايمكن الان قبولها من جانب الفكر الحديث، لانها تقوم على فكر دينى استبعدته العلمنة. لم نعد نقول اننا نرى فى الاخر وفى علاقتنا به حضورا للوجود، وللا نهائي، وبنفس الطريقة لم نعد نتصور الحب كمس الهى او كصاعقة تسقط فوق رأس الانسان ؛ الاعتراف بالاخر كذات لايعنى الاعتراف بالله فيه ولكن بقدرته على الجمع بين الهو والانا. أن مانسميه الحب هو توليفة من الرغبة، وهى غير شخصية، ومن الاعتراف بالآخر كذات. ويؤكد الفرد نفسه كذات عندما يوفق بين الرغبة ومعرفة الغير empathie دون ان يغريه اغواء المطابقة بينهما، تلك المطابقة التى تختزل أنا المتكلم الى نقيضها وهو الأنا. تتأكد الذات إذن من خلال العلاقات بين الاشخاص كالحب

والصداقة، اكثر مما تتأكد فى خبرة العزلة العزيزة على الرومانسيين، لان هذه الخبرة محملة بالنزعة الطبيعية، واكثر مما تتأكد فى الخبرة الاجتماعية التى يرجع اليها دائما الفكر الوظيفى بامتثاله الجوهرى.

إن الثقافة الشعبية الحالية، وخصوصا الاغنية التى تقوم غالبا فى صيغة الفيديو كليب clips، تنشر فى كل مكان هذه الفكرة التى تبدو بعيدة عن الخبرة المعاشة. ألا تُظهر فى اشكالها الاكثر نجاحاً التقاء الإباحية erotisme بالحنان، وتقدم شخصيات حرة ومنجذبة الى الاخر فى آن، دون ان تفقد فرديتها؟ وعلاقات الرغبة والحب هذه ألا يتم المحافظة عليه بقوة خارج كل اندماج اجتماعى وكل مكان وزمان وكل وسط اجتماعى واقعى لانها تنتمى الى عالم الذات وليس الى عالم الحياة الاجتماعية ونماذجها الترشيدية؟ اذا كانت ثقافتنا تفصل بقوة العالم الخاص عن العالم العام، فذلك ليس فقط لانها نرجسية او لأن الايديولوجيات السياسية قد ماتت وانما لانها تميز بين ماكان مختلطا عبر قرون طوال، وهو العقلانية والاحالة الى الذات، بالغائها تدريجيا مايربط نظام باخر، وبشكل اكثر تحديدا مايعطى محتوى اجتماعى للعلاقات بين الاشخاص. لقد لعب عمل النساء، الذى أدى الى الاعتراف رسمياً بانفصال اعادة انتاج النوع عن الرغبة الجنسية، دوراً حاسما فى هذا الاكتشاف للذات، على شرط اضافة ان هذه الذات لا تتشكل الا اذا جمعت بين الرغبة والعلاقات بين الذوات. تاريخ الحركة النسائية هو فى جزء كبير منه تاريخ اعادة اكتشاف العلاقة مع الطفل، بعد القطيعة المبدئية مع الادوار النسائية التقليدية، ثم بصورة اكثر تردداً، اعادة اكتشاف العلاقة مع الرجل. بقدر ما اعتبرت الايديولوجيات الحداثية العلاقات بين الاشخاص إدنى مرتبة من الاشتراك فى اعمال جماعية، اى فى العمل، بقدر ماتتحد الذات اولاً وقبل كل شئ بالاهمية المركزية المعطاة للعلاقات العاطفية والاباحية. لم تعد الحياة الخاصة حبيسة فى المملكة الخفية ـ التى تديرها النساء ـ لاعادة الانتاج الاجتماعى وانتقال المواريث، انها تصير عامة بمقدار ماتعطى ثقافتنا العامة من اهمية لتأكيد الذات وحريتها ، اهمية تعادل التقدم التقنى والاقتصادى واهمية القدرة على ادارة التغييرات الاجتماعية جماعيا.

وفى نفس الاطار اعطت الدراسات حول الطفل وخصوصا دراسات فينيكوت Winnicott واريكسون Erikson مكانا كبيرا لاتصال الطفل مع "الشخص"، وفى الغالب مع الام، التى تمنحه الامان والثقة فى نفسه عندما تكفل له مجالا للمبادرة مصانا ومعترفا به.

موضوع الوجود من اجل الاخر يلعب اليوم دورا رئيسيا فى الاخلاق، لانه يقطع الوشائج مع هوس الشمول الذى اخذ فى الماركسية اشكاله الاشد صرامة وخصوصا فى كتابات لوكاتش، قطيعة تقود الى ايمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas أى إلى الاعتراف بالاخر ليس كموضوع لعلاقة ولكن كموضوع لمسافة لانهائية. إن احترام الاخر هو الشرط الاول للعدالة وبالتالى للتحرر. يصور ليفيناس الاخر كالوجه ولكنه يدرك النهائى عبره فى اللحظة التى يحمى فيها مسئوليته. يتحدث ليفيناس هنا مثل اليوشا شقيق كرامازوف. يقدم المرأة على إنها الاخر ويحددها بالسر والحياء ، لأن الاخر، كى يصمد فى وجه اى علاقة ويظل آخرًا بحق عليه ان يكون بعيدا . وهذه رؤية للعلاقة، مشوبة بالسلطة فى الغالب، للاحتفاظ بالاخر فى اصالته اى فى انتمائه للانهائى للوجود. تعلم ليفيناس من هوسرل Husserl ان الوعى هو دائما وعى بشئ ويضيف ليفيناس : وبشخص ، وهو مايحرر من الفردية والجماعية ويضع الأخلاق والسلوك تجاه الاخر فى اساس الفلسفة. هذه الرؤية تحمى ضد تلاعبات السلطة عندما تبين كيف تشكل الذات نفسها عبر الاعتراف بالاخر. وهو مايعتبر تأملا للوجه ولله عبر الاخر اكثر من كونه تواصلا مع الاخر. لايلح فكر ليفيناس على العلاقة الاخلاقية مع الاخر بقدر مايلح على منظور للانهائى يتحرر من الحدود ومن عقبات الواقع.

ليفيناس فيلسوف للتحرير اكثر منه فيلسوفًا للعلاقة. الاعتراف بالاخر، بالنسبة له، هو وسيلة لتخليص الله من التمثيلات التصالحية وشبه النفعيه التى تضعه فيها الاديان وان يجعل منه مبدأ لسياسة تقوم على "حق الانسان الاخر". ويعطى بول ريكور Paul Ricoeur معنى اكثر للعلاقة مع الاخر عندما يتكلم (على سبيل المثال فى الفصل

الموجود فى كتابه "عن الفرد"(1987) عن الوعد تجاه الاخر وهو مايأتى بفكرة التضامن وبصورة لمجتمع لايكون قادرا فقط على مقاومة الشر ولكن يمكنه ان يحول مبدأ اخلاقيا الى قاعدة مؤسساتية. ولكن لفكر ليفيناس قوة الرفض الدينى امام السلطة الغازية التى تفرض نموذجا للهوية وللمشاركة والهيمنة، انه يواجه هذا التنميط وهذا الاختزال للمجتمع الى مستوى الجمهرة بالسمة غير الاجتماعية للعلاقة مع الاخر، ويجدر بنا ان نقول باحترام الغريب.

كل فكر للذات عليه ان يقى نفسه من تحوله الى مبدأ للاندماج الاجتما ع والى فرض السمة الاخلاقية. لقد صم اذاننا النداءات للرفاق وللمواطنين وحتى للاخوة والتى تسللت باسمها السلطات الشمولية الى الضمائر والى المؤسسات. لاشئ يصمد بقوة امام هذه الدعوة الجماعية الا الاعتراف بالاخر، والوعى السلبى بالاخر، وعى نبوى يرى فى الاخر حضورا خفيا للاله الغائب الذى ينتظر الوعى دائما قدومه. لايمكن لفكر الحداثة ان يبنى نفسه حول فكرة الذات الا بشرط تحطيم كل الاصنام التى فرضت السلطات القائمة عبادتها، اذ ان هذه الفكرة نفسها لاتنفصل عن مقاومة السلطة وعن الحق فى الاختلاف بل وحتى الحق فى العزلة فى مجتمع الجماهير.

ولكن المسافة ، واللاعلاقة النفسية التى تخلق وتحفظ كلاً من الفكر الدينى والاباحية، لاينبغى لها ان تنفصل عن الاتصال الذى يتعرف من خلاله كائنات على بعضهما كذوات ويجاهدان فى تحويل علاقتهما الى اساس لشذرة من الحياة الاجتماعية، للعائلة على سبيل المثال، التى اعتبرت باستمرار كعامل على انتقال الميراث الاقتصادى والثقافى، وكمكان لفرض القواعد. ولكن منذ فرويد نتعلم ببطء وبصعوبة ان نعتبرالعائلة مكاناً لتشكيل الذات، ومؤخراً مكاناً لمقاومة الضغوط السلطوية. وهو مايضطرنا الى مراجعة التعارض التقليدى جدا بين الاسرة المحافظة والمدرسة التقدمية، لان الاسرة هى مكان تحقيق الذات كما ان المدرسة هى مكان العقلنة، والهام هو عدم الفصل بينهما، وبالاحرى عدم اعتبار الذات وهماً محافظاً، ومعادلاً للمجتمع المغلق الذى تقوم قوى العقل بفتحه بقوة العمل وانوار العقل وبالنظام الاجتماعى.

ولكن العلاقات العاطفية هى التى تحمل موضوع الذات بشكل مباشر. بقدر ما تتحلل الصورة القديمة لإله الحب، الذى يخترق سهمه القلوب ويشعل الرغبات، بقدر مايكف الحب عن ان يكون حالة نلاحظها ونعلن عنها كما نعلن عن دخل او عن مرض. ان مايؤثر فينا فى رواية "العاشق" لمرجريت دوراس Duras Marguerite هو غياب الحب وكلماته ومشاعره لدى المرأة، التى يشعر القارئ، رغم كل هذا أو ربما بسبب هذا، انها عاشت حبا كبيرا. يعُرف هذا الحب فى فض الاشتباك وفى النداء المتبادل للرغبات ولقاء الاخر. تتعرف الذات على نفسها فى الغياب وفى فقدان التحكم الممارس على الأنا وفقدان القواعد الاجتماعية للسلوك وتشعر بأنها ملتزمة فيما وراء كل مسموح أو ممنوع، تجاه شخص أو شيء يدمر الحرمان منه معنى الحياة وينتج الشعور بفقدان المرء لنفسه. هذه الخبرة المزدوجة لفقدان الأنا وللوصول الى المعنى تتخذ اشكالا حسب كل مجتمع، لكنها تعكس دائما حضور الذات سواء كانت هذه الذات الهية أو طبيعية او انسانية.

إذا كان يلزم بشدة ربط انبثاق الذات فى الفرد بعلاقته بالاخر، فذلك لأن الوعى لا يمكنه إظهار الذات، بل على العكس يخفيها. لأن الفرد ليس إلا مكانا للقاء الرغبة بالقانون ولقاء مبدأ اللذة بمبدأ الواقع، وهو ماينتج كبتاً ويختزل بذلك الذات الى نقيضها، والى اللغة الغير شخصية للاوعى والتى يفك رموزها المحللون النفسيون. ان المعادى للذات anti-Sujet هو مايكتشفه الوعى. البحث عن ماهو أشد فردية وأشد حميمية لايمكن ان يؤدى إلا الى اكتشاف ماهو لاشخصى بالاصالة. فقط عندما يخرج الفرد من نفسه ويتحدث الى الاخر ليس فى اطار أدواره أو أوضاعه الاجتماعية ولكن كذات، هنا يتواجد خارج ذاته وخارج تحديداته الاجتماعية ويصبح حرية.

علاقة الحب هى التى تنحى جانبا التحديدات الاجتماعية، وهى التى تعطى الرغبة للفرد فى أن يصير فاعلا، وفى أن يبتكر وضعا بدلا من ان يمتثل الى الوضع المفروض، وهى خصوصا التى تقوده الى التزام مطلق بما فيه الكفاية بحيث لايكون فقط التزاما

اجتماعيا، وبحيث يبتعد عن سلوكيات الاستهلاك والتكيف، البالغة القوة فى العلاقات غير الشخصية التى لم تتحول الى حب او صداقة.

الالتزام النضالى هو من طبيعة الالتزام العاطفى اذا لم ينحرف ويتحول الى ارتباط بمنظمة او بحزب، اذا ساهم فى تحرير الاخرين المحددين بصفاتهم القومية أو الاجتماعية او الثقافية. فى العلاقة مع الاخر كذات يتوقف الفرد عن أن يكون عنصرا للنظام الاجتماعى ويصبح خالقا لنفسه ومنتجاً للمجتمع.

العودة الى الذات

هذا الكتاب هو تاريخ لاختفاء وعودة ظهور الذات. قضت فلسفة التنوير على الازدواجية المسيحية وعالم الروح باسم العقلنة والعلمنة. أرادت فلسفات التاريخ أن تتجاوز التعارض بين الروحية والمادية بتأسيس صورة تاريخ يرتقى الى الروح أو الى إشباع الحاجات، أو الى انتصار العقل. هذه النظرة احادية واكبت تغيرات اقتصادية هائلة وانتصاراً للنزعة التاريخية، أى الامل فى أن يؤدى تقدم الانتاج الى تقدم الحرية وتحقيق السعادة للجميع حتى نكتشف أن هذه السلطة للمجتمع على نفسه يمكن أن تكون قمعية بقدر ماتكون تحريرية وان الايمان بالتقدم لايقدم اى حماية ضد "خسائر التقدم" حسب عنوان كتاب نشرته النقابة الفيدرالية للعمال C.F.D.T . هذا التطابق بين الحياة الاجتماعية والتقدم وبينها وبين العقلنة، وفى الاتجاه المضاد بينها وبين اشكال المقاومة التى تواجه هذا التقدم وهذه العقلنة هو الذى تعارضه الخبرة التاريخية، والذى ينبغى ان يعارضه أيضاً الفكر الاجتماعى بشكل مباشر.

يكتفى البعض برؤى محدودة لهذه التحولات، فيعتقدون أنه بعد فترة طويلة وعصيبة من الانطلاق، فى أثنائها تم بناء البنية التحتية للمجتمع الصناعى ، ثم دخلت البلاد الصناعية مؤخراً فى مجتمع الاستهلاك. إن بناء السكك الحديدية وانتاج الاسلحة ومجمل الصناعات الثقيلة قد ساد مرحلة بناء المجتمع ما قبل الصناعى. ندخل الآن فى

مجتمع صناعى ناضج يلعب فيه الاستهلاك الشخصى دوراً مركزيا، وجزء متزايد من ميزانية الأسر يخصص لشراء سلع وخدمات رمزية اكثر منها مفيدة أو هى محملة بالدلالات الثقافية : وقت فراغ، معلومات، تعليم، صحة، موضة ، ألخ. ألا يؤدى هذا الانتصار للاستهلاك اليوم الى تهديد التجهيزات الجماعية ونظم الضمان الاجتماعى؟

هذا التفكير ليس خاطئا ولكنه يشوه ويستهين بمعنى وأهمية التغيرات الجارية. أنه يختزلها الى مجرد انتصار الفردية ومجتمع الاستهلاك فى حين ان الاستهلاك يتحدد باكتساب سمات مستوى اجتماعى واقعى او مستهدف ، اكثر من تحدده بتأكيد الماهية كفرد حر او حتى كذات. وهى تعبيرات تتخذ هنا معنى مختلطا وقابلاً لكل اشكال التبريرات الايديولوجية. لاينبغى خلط تغير الظروف الذى دفع باوروبا الغربية خلال بضع سنوات الى التحول من نموذج اشتراكى ديمقراطى الى نموذج ليبرالى مع عودة الذات. هل يمكن لنا ان نعتقد ان حضارة للاستهلاك الفردى هى اكثر تحبيذا لعودة الذات من مجتمع تحركه مشاريع سياسية واجتماعية جماعية؟ هذه الفكرة لايمكن قبولها هى الاخرى. ان عودة الذات تواجه بنفس الصعوبة فى مجتمع ليبرالى محض يخضع نفسه لآليات غير شخصية لانها آليات الحساب العقلى للربح كما فى مجتمع موجه تصيغه الدولة يفرض اندماجاً كاملاً ويدمر الفردية ، وكل إحالة الى ذات شخصية من سماتها معارضة هذا الاندماج. لاينبغى ان يقودنا هذا الى البحث عن طريق ثالث بين الفردية والجماعية. نحن نعرف اكثر من اللازم ان مثل هذا التعبير يحمل معه أخطر التشوشات واكثر الامال فى آن؛ وأن الثلاثينيات قد قدمت نماذج عديدة على عدوى الدعوة الى الحرية الشخصية التى طالت ايديولوجيات متسلطة وقمعية.

فى اللحظة التى تسقط فيها الحواجز بين شرق اوروبا وغربها ، لايمكن لنا ان نكتفى بالاعتقاد بان البشر الذين حطمتهم الانظمة الشيوعية سيدركون مؤخرا الحرية والسعادة التى يقدمها لهم الغرب. نحن نعرف ان ساكنى الشرق يريدون الحصول على السلع الاستهلاكية التى كانوا محرومين منها، لكننا نعرف ايضا ان هذا العالم قد انتج

منشقين افراداً أو حركات اجتماعية، كحركة تضامن البولندية، حملوا فكرة الذات الحرة فوق نزعة اللذة التى أبرزتها ومجدتها الدعاية الغربية.

بالتأكيد ان النظام الشمولى يضطهد عودة الذات بفاعلية تفوق غيره من النظم. ولكن هذه الذات لاتختزل الى الوفرة والى الاستهلاك، واللذين يكتملان بالتهميش لمن لايشاركون فيها؛ لأن عودة الذات تدل على انهيار كل المبادئ التوحيدية للحياة الاجتماعية سواء كانت الدولة او السوق. الساحة العمومية يمكن ان تتدمر بالتجارة فى جميع جوانب الحياة وبنفس القدر بالدعاية لحزب واحد. وتدمر فكرة الذات نفسها بنفسها اذا اختلطت بالفردية. ولايمكن عزلها عن الزوج الذى تشكله مع فكرة العقلنة. أنها تفرض العودة الى رؤية مزدوجة للانسان وللمجتمع واضعة نهاية لصلف عقل كان يعتقد ان من الضرورى تحطيم المشاعر والاعتقادات والانتماءات الجماعية والتاريخ الفردى.

هذه العودة الى الحياة الخاصة وفى القلب منها العودة الى الذات قد تفكك الحياة الاجتماعية. لدينا فى الغالب انطباع بأن حياتنا تنقسم تدريجياً الى نصفين، النصف الاول هو العمل والثانى هو وقت الفراغ، أى التنظيم الجماعى والاختيار الخاص، وهو مايقود الشخصية الفردية الى حافة الانشطار، وخصوصاً عندما يتواءم اكتمال الأدوار الاجتماعية والعائلية مع تحرر العنف والرغبات المكبوتة. ولكن يستحسن اليوم قبول هذه المخاطرة بدلاً من افساح المجال للاحلام الخطرة فى إعادة بناء ثقافة موحدة ينظمها مبدأ مركزى.

الحداثة كانتاج للذات

لاينبغى أن نختزل الحداثة الى ميلاد الذات. فذلك سيكون أضمن طريقة لتدمير هذه الذات، كما يعنى تحويلها الى ماهو عكسها، الماهية، أى الفاعل الاجتماعى الذى لايتحدد الا بما ينتظره الاخرون منه وتتحكم فيه القواعد المؤسساتية. "والماهية" يسميها روبرت، ك. ميرتـون Robert .K Merton مجموعة الأدوار، مجموعة ليس لها أى

منطق سوى النظام الاجتماعى الذى يسميه البعض عقلانية والبعض الاخر يسمونه السلطة. وقد استقر المقام بالسوسيولوجيا طويلا عند هاتين الفكرتين : فكرة الوضع وفكرة الدور دون أن ترى فيهما اشكالاً فعالة لتحطيم الذات. وكما أن الايديولوجيات الفردية والتى تكون فى الغالب قريبة من نداء للذات، لاتستهدف إلا تحطيمها واذابتها فى عقلانية الاحتكارات الاقتصادية. لاتتحدد الذات الا بعلاقاتها التكاملية والتعارضية فى آن مع العقلنة. بل إن انتصار الفعل الأداتى، لانه يزيل السحر عن العالم، هو مايجعل ظهور الذات ممكنا. هذه الذات لايمكن ان توجد طالما كان العالم مسكونا بالروح وكان سحرياً. لاتبدأ اعادة اضفاء السحر على الذات إلا عندما يفقد العالم معناه.

ينبغى لوصف الحداثة اضافة موضوع ميلاد الذات الى جانب الانتاج والاستهلاك الضخم. هذه الذات تشكلت منذ الفكر الدينى التوحيدى حتى صورتها الحالية، والتى تعبر عنها فى الغالب الحركات الاجتماعية الجديدة مروراً بكل الاشكال الوسيطة، البرجوازية والعمالية، لتأكيد الذات والتى اخترعت المجتمع المدنى فى مواجهة الدولة. فلنعد الى فيبر والذى اعترف بأن الروح الرأسمالية، لم تتأسس على الانتقال من الزهد الى ارادة للكسب والاستهلاك، ولكن، على العكس، تأسست على الانتقال من زهد خارج العالم الى زهد داخل العالم أى عملية استبطان للحركة التى يتحول الفرد بواسطتها الى ذات. إن أفول الاوصياء ماوراء الاجتماعيين للفعل الاجتماعى لايؤدى الى انتصار النفعية والفكر الوظيفى، ولكن على العكس، يؤدى الى ظهور الانسان المبدع، الذى يكف عن التكيف مع طبيعة خلقها الله، ويبحث عن نفسه ويجدها فى قدرته على الابتكار والبناء، ويجدها كذلك فى إرادته للتصدى لمنطق الموضوعات والتقنية واجهزة السلطة والاندماج الاجتماعى. إن الحداثة هى الخلق المستمر للعالم بواسطة انسان يتمتع بقدرته واستعداده على ابتكار معلومات ولغات، وفى نفس الوقت يدافع عن نفسه ضد مايبتكره عندما ينقلب عليه. ولهذا فالحداثة، التى تدمر الاديان، تحرر الذات وتتملك صورتها التى كانت حبيسة فى التموضعات الدينية وحبيسة للخلط بين الذات والطبيعة وتنقل ذات الله الـى الانسان. إن العلمنة لاتعنـى تدمير الذات ولكن انسنتها. وهذه

العلمنة ليست فقط إزالة سحر العالم ولكنها إعادة لسحر الانسان ووضع مسافة متزايدة بين الأوجه المتعددة له : فرديته وقدرته على ان يكون ذاتا، واناه والماهية، تلك الأوجه التى تبنيها الأدوار الاجتماعية من الخارج. الانتقال الى الحداثة ليس هو الانتقال من الذاتية الى الموضوعية، من الفعل المرتكز على الذات الى الفعل غير الشخصى، التقنى او البيروقراطى، انه على العكس يؤدى للانتقال من التكيف مع العالم الى بناء عوالم جديدة، من العقل الذى يكتشف الافكار الخالدة الى العقل الذى، بجعله العالم عقلانيا، يحرر الذات ويعيد تركيبها. إن احترام الذات هو اليوم بمثابة تعريف للخير : ألا يُعتبر أى شخص أو جماعة أداة فى خدمة القوة أو اللذة. الشر ليس هو اللاشخصية المفترضة للتراث، لأن هذا التراث يخلط الفردى بالعام. انه السلطة التى تختزل الذات الى مجرد عنصر انسانى يدخل فى انتاج الثروة، أو القوة أو المعلومات. لاتعطى الأخلاق الحديثة قيمة للعقل باعتباره أداة لتوافق الانسان مع نظام العالم، ولكن تعطى قيمة للحرية باعتبارها وسيلة تجعل الانسان غاية وليس وسيلة. الشر إذن ينتجه الانسان على عكس الشقاء الذى ينتج من عجز الانسان أمام الموت والمرض والانفصال.

لم نعد نفهم الصعوبة التى واجهها الفكر الدينى فى فهم الشر فى الخليقة التى ابدعها إله خيرٌ بلا حدود، لم تعد هناك إرادة سامية ولا غائية للخلق، هناك فقط افعال انسانية تبنى الانسان وأخرى تدمره. وهى أفعال حقا، حتى وإن بدت أو تظاهرت بأنها منطق داخلى لنظم اقتصادية وسياسية. الشر هو تسلط الانسان على الانسان وتحويله الى موضوع ما أو الى مجرد معادله المالى. وبين منطق الخير ومنطق الشر هناك سلوكيات محايدة وتقنية وروتينية، ولكن الخير والشر يظهران عندما يكون سلوكا ما اجتماعيا أى عندما يستهدف تعديل سلوكيات فاعل اخر وبالتالى يستهدف زيادة او تقليل قدرته على الفعل المستقل .

انفصال محكوم

تبرز أزمة الحداثة الانفصال بين من كانوا متحدين لامد طويل : الانسان والكون، الكلمات والاشياء، الرغبة والتكنيك. لا فائدة من العودة الى الوراء، بحثاً عن مبدأ للوحدة

المطلقة. البعض يريد ان يكون العالم من جديد من صنع إله مهندس، والاخرون يريدون أن تعيد اللذة المحررة الانسان الى الطبيعة. ولكن لاشئ يمكنه أن يمنع استمرارانحراف القارات، وأن يمنع عالم الانتاج والسلطة من الابتعاد عن الفرد وعن حاجاته وخياله. ولايكفى الرغبة فى التوفيق بين الجميع عبر تسامح خالص يخفض باستمرار من مستوى القواعد الملزمة والممنوعات حتى تستوعب مزيداً من التعقد. لأن هذا الحل المغرى يختزل الحياة الاجتماعية الى مجتمع أسواق تراقبه بعناية الدولة الحارسة الليلية على الليبرالية القديمة. وبين البحث عن الواحد وقبول الانفراط التام، وبين العودة إلى التنوير وما بعد الحداثية ذاتية التدمير ، ألا توجد مناطق وسيطة يمكن أن يقيم فيها الفكر والفعل الجماعي والأخلاق؟ إذا كان لا بد من قياس الحداثة ، فبدرجة تحقيق الذات المقبولة فى مجتمع ، يتم هذا القياس. وذلك لأن تحقيق الذات هذا لا يمكن فصله عن التوازن غير المستقر بين توجهين متعارضين ومتكاملين : فمن جانب هناك العقلنة التى بواسطتها يكون الإنسان سيداً ومسيطراً على الطبيعة وعلى نفسه، ومن جانب أخر هناك الهويات الشخصية والجماعية التى تصمد أمام السلطات؛ تلك السلطات التى تضع العقلنة موضع التنفيذ. إن التقنية الخالقة للتغيير تحرر الذات من قانون القبيلة كما تحفظها الذاكرة ضد التحزب. فى كل مرة تنفصل هذة القوى الثلاث عن بعضها وخصوصا عندما تزعم إحداها الهيمنة ، يدخل العالم فى أزمة ، فى مرض مميت. الأصولية الثقافية مميتة وكذلك الصلف التكنوقراطي والعسكرى ، كما هى مميتة أيضاً نرجسية ذات محرومة من أداة كالذاكرة.

أحد أكبرحكايات الحداثة تظهر العلمنة وهى تنتقل بنا من عالم الألهة الساحر إلى عالم الأشياء المنزوع عنه السحر ولكنه قابل للمعرفة. هذه رواية تقريبا مضادة للرواية التى أرويها هنا : القطيعة مع العالم المقدس والتى تبتعد بالطبيعة وقوانينها عن الذات وعن تأكيد حريتها؛ هى قطيعة لو تركناها تصل إلى مداها، لأدت إلى قطيعة للداخل مع الخارج، وإلى قطيعة بين مجتمع متطابق مع السوق وبين فاعليين إجتماعيين مختزلين إلى إندفاعات أو إلى تقاليد. وهو ما يلغى أى مبدأ للتدخل الاجتماعى ضد

العنف وعدم المساواة والظلم والتمييز. ينبغى إعادة بناء تمثيل عام للحياة الإجتماعية وللانسان من أجل تأسيس سياسة ، واتاحة السبل لمقاومة تلك البلبلة المفرطة للسلطة المطلقة. هذا التمثيل لا يمكن أن يقام إلا على فكرة أن الذات تولد وتنمو على أطلال الأنا المتموضع بواسطة أصحاب السلطة، والمتحول أيضا إلى ماهية. ذات هى رغبة الفرد فى أن يصبح منتجاً وليس فقط مستهلكاً لخبراته الفردية ولبيئته الاجتماعية. إن ما يحدد الحداثة على أفضل وجه ليس هو تقدم التقنيات ولا النزعة الفردية المتزايدة للمستهلكين ، ولكن ما يحددها هو اقتضاء الحرية وضرورة الدفاع عنها ضد كل ما يحول الأنسان لأداة ، أو موضوع أو إلى غريب مطلق.

الفصل الثاني
الذات كحركة اجتماعية

الاحتجاج

ليست الذات تأملاً للماهية وللخبرة المعاشة: بل هى تتعارض مع ما حاولنا تسميته أولاً أدواراً إجتماعية وإن كان يعنى فى واقع الامر بناء للحياة الاجتماعية والشخصية بواسطة مراكز السلطة التى تخلق مستهلكين ومنتخبين وجمهور بقدر ما يلبون مطالب اجتماعية وثقافية. والفرد، إذا لم يشكل نفسه كذات، فإنه يُشكَل كماهية بواسطة مراكز السلطة التى تحدد هذه الادوار وتصدق عليها. وهذه الأدوار ليست محايدة وتقنية، ولا تتشكل بواسطة التقسيم التقنى للعمل والاختلاف الوظيفى للمؤسسات المتنوعة. إن من يستهلكون المجتمع بدلاً من أن ينتجونه أو يغيرونه يخضعون لمن يديرون الاقتصاد والسياسة والاعلام. وتميل لغة الدعاية والاعلام إلى أن تخفى باستمرار هذا الصراع الأساسى، وتفرض فكرة أن تنظيم المجتمع يلبى "حاجات" فى حين أنه يبنى حاجات، ليست اصطناعية بالتأكيد، ولكنها موافقة لمصالح السلطة.

الفرد لا يصبح ذاتاً، منتزعاً نفسه من الماهية، إلا إذا عارض منطق السيطرة الاجتماعية باسم منطق الحرية، والانتاج الحر للذات. إنه رفض لصورة اصطناعية عن الحياة الاجتماعية كآلة أو كنظام، ونقد لا يتم باسم مبادئ متعالية كالله أو العقل أو التاريخ ولكن باسم الانتاج الحر للذات الذى يؤدى لتأكيد الذات وحقوقها فى عالم تحول الانسان فيه إلى موضوع. هذا الموقف لا يبتعد فقط عن العقلانية التى تنتزع الفرد من موقفه الخاص لتطابق بينه وبين ما هو كونى؛ بل هو بعيد أيضاً عن ليبرالية ايسيا برلين وريتشارد رورتى التى تقوم على قبول تعددية القيم. ولا يمكن رفض التحكيم بين الحرية والمساواة، بين الابداع الشخصى والعدالة الاجتماعية، إلا إذا حددنا الفرد بخصوصيته. ولكن هذا التعريف لا يلائم إلا العباقرة ولا يرضى عالم الاجتماع. فعالم الاجتماع يعرف جيداً السمة الوهمية لهذه النزعة الفردية فى مجتمع الجماهير حيث يتم

صياغة جزء كبير من السلوك بواسطة مراكز القرار القادرة على توقع ذوق وطلب ومشتريات السكان. لدرجة ان هذه الفردية لا معنى لها إلا أنها تحمى صفوة تحوز مصادر وفيرة تتيح لها إمكانيات كبيرة فى الاختيار.

ولكن عندما أتحدث عن الذات، أى عن بناء الفرد كفاعل، يكون من المستحيل فصل الفرد عن موقفه الاجتماعى. ينبغى لنا على العكس أن نواجه الفرد كمستهلك للقواعد والمؤسسات الاجتماعية بالفرد كمنتج لهذه الحياة الاجتماعية وتغيراتها. من الممكن على مستوى إستهلاك المجتمع، فى الهيئات والمجموعات المترفة ألا يتم أى تحكيم بين الحرية والمساواة، ولكن فى أغلب الأحوال يفرض هذا التحكيم نفسه : إما أن تخفض الحكومة الضرائب وإما أن تطور الخدمات العامة الاجتماعية. ليس هناك بالتأكيد ما يلزم باتخاذ اختيارات متطرفة لكى على أية حال ينبغى أن يكون هناك إختيار، أى بحث عن الانصاف والعدل حسب التعريف الذى حدده جون رولز John Rawls أفضل تحديد. على مستوى انتاج المجتمع وأيضا على مستوى الدفاع عن الذات والعقلانية لا يمكن أن يتم الجمع بينهم، كما كان الحال فى المجتمع الصناعى، إلا بخلق حلف بينهم ضد إعادة انتاج الامتيازات وضد الجانب اللاعقلانى الموجود فى كل تصرفات السلطة. ينبغى تحديد الذات فى اطار مفهوم الفاعل والصراع الاجتماعيين: فالذات ليست مبدءاً يحلق فوق المجتمع ولا هى الفرد فى خصوصيته، إنها نمط بناء الخبرة الاجتماعية كما هى أيضا العقلانية الأداتية.

وقد أشرت إلى ذلك بتحليل تحقيق الذات كحركة ثقافية مثلها مثل العقلنة. وبينت كيف تتحرك المجتمعات الحديثة بحركتين متعارضتين كما كان الاصلاح والنهضة. فمن جانب خلق نظرة طبيعية، مادية، تنويرية للانسان والعالم؛ ومن جانب آخر إختراع الذاتية التى تدعم أخلاق الاعتقاد المتعارضة مع الأخلاق التقليدية والدينية، أى أخلاق التأمل والتقليد. ينبغى الآن التساؤل عما إذا كانت هذه الحركة الثقافية، وإذا كان هذا الإختيار لصالح أحد أقطاب الثقافة الحديثة هو أيضا حركة اجتماعية، أى حركة متحققة بواسطة

فاعلين محددين اجتماعياً لا يقاومون إتجاهاً ثقافياً فحسب، ولكن أيضاً طائفة اجتماعية خاصة.

الذات والطبقات الاجتماعية.

هذه هى الفكرة التى تتجه نحوها تأملاتنا، فالذات لا توجد إلا كحركة اجتماعية، وإلا إحتجاجاً على منطق النظام، سواء اتخذ هذا المنطق الشكل النفعى أو البحث ببساطة عن الاندماج الاجتماعى.

تؤدى العقلنة إلى تقوية منطق الاندماج الاجتماعى وبالتالى تؤدى إلى سيطرة كاملة شيئا فشيئا للسلطة المستنيرة على أعضاء المجتمع الذين يكونون بهذا المعنى رعايا الأمير الجديد او للقوى الحاكمة الجديدة كما يعتقد ميشيل فوكو. حينئذ ينفصل تحقيق الذات عن العقلنة مخاطراً بقطع علاقة لاتكون بدونها حداثة. إن التاريخ المركزى لهذه الحداثة هو تاريخ تحول كفاحات الذات ضد النظام المقدس. من كفاح تحالفت فى خضمه مع العقلانية إلى كفاح آخر: كفاح الذات ضد النماذج المرشدة، والذى تستدعى الذات خلاله صورها القديمة التى بلورتها الأديان التوحيدية لتحمى نفسها ضد الصلف الشمولى التى يأسر لبه إدعاء تغيير المجتمع والانسان تغييراً شاملاً.

كان تحقيق الذات ولأمد طويل فى يد قادة المجتمع. فى البدء كان فى يد رجال الدين، وذلك على الأقل فى المجتمعات التى سادتها المسيحية، بما أن المسيح هو الذى أدى إلى نزول الذات من السماء إلى الأرض والذى أدخل الفصل بين ما هو روحى وما هو زمنى فى الحياة الاجتماعية. وهذا الفصل هو حجر الأساس الذى بنيت عليه حداثتنا. وهو ما لم يمنع الكنيسة، أو الكنائس، عبر القرون أن تقوم بجهد مضاد فتلحق الفعل الانسانى بالقانون الالهى كما يفسره رجال الدين، وهنا ما جعل منهم الأعداء الرئيسين للعقلانية التحديثية وحكم عليهم بالأفول فى اللحظة التى انتصرت فيها العلمنة. ثم بعد ذلك صار تحقيق الذات فى يد البرجوازية وهو إسم يستخدم لتعيين فاعلى استقلال

المجتمع المدنى فى مواجهة الدولة، أو بشكل أكثر تحديداً هم فاعلو الفصل الوظيفى للاقتصاد عن السياسة وعن الدين وعن العائلة. وهذا هو الحدث الاساسى الذى يتحدد به "التحول الكبير" الذى أطلق سراح الحداثة. إذا كان البرجوازى هو الوجه المركزى للتحديث الغربي فذلك لأنه كان هو عامل العقلنة وعامل تحديث الذات فى نفس الوقت. وهو في هذا مختلف عن الرأسمالي كما حدده ماكس فيبر والذى كانت تعتمد قوته على استبعاد أى إحالة للذات باسم خضوعه للقدر المسبق، الذى فتح صفحة جديدة مطيحاً بكل المظاهر والمشاعر تاركا المجال مفتوحاً للعمل وللانتاج والربح.

لقد لعب الرأسمالى دوراً هاماً ومؤثراً لدرجة أن البرجوازى بدا وكأنه معارض له، باعتبار أنه انسان الحياة الخاصة والوعى والنظرة والعائلة والتقوى. لقد قدم إدموندلايتس صورة للطهرى puritain فى المستعمرات الأمريكية لانجلترا الجديدة وبنسلفانيا، اكثر ثراء من الصورة التى قدمها لنا ماكس فيبر. هؤلاء الطهريين لا يرفضون الحياة الخاصة، وفى قلبها الجنس، بل على العكس كان قساوستهم من أوائل علماء الجنس، فوفقوا بين البحث عن اللذة والسعادة وبين احترام القانون الالهى مشيدين بالاستقرار أى بالوفاء بين الزوجين والسعادة الاسرية مع بقاءهم مبتعدين عن فظاظة وصية القديس بولس باستخدام خيرات العالم وكأنها لن تنفذ.

برجوازيو النصف الثانى من القرن التاسع عشر، كما وصفهم جيداً فيليب آرياس Philippe Aris واليزابيث بادانتير Elisabeth Badinter ، يعطون للمشاعر وخصوصا العلاقة مع الطفل أهمية جديدة، وفى نفس الوقت احتلت النساء موقعاً مهماً فى الأسرة والمجتمع لن يفقدنه إلا يوم إنتصار الرأسمالية العقلانية إبان الثورة الصناعية. إن البرجوازية وليست الرأسمالية هى التى دافعت عن الملكية الخاصة وحقوق الانسان جاعلة من حق الملكية أهم هذه الحقوق. وهذا الجانب السلبى للروح البرجوازى، أهمية الميراث وتخفيف العمل المترتب عليه ، قد أُستنكِر بشدة وعن حق لدرجة جعلتنا ننسى جانبه الايجابى، وهوالحد الذى كان يضعه فى وجه السيطرة السياسية والاجتماعية.

اسست البرجوازية فى صراعها مع الملكية المطلقة والفردية الحديثة وربطتها بنضال إجتماعى ضد النظام القائم وأسسه الدينية. هناك استمرارية كبرى بين الدفاع عن الملكية الذى قام به لوك والمؤسسين الفرنسيين والحركة العمالية التى ستصبح بعد قرن المدافع عن المهنة وعن العمل - اللذين يعتبران مثلهم مثل الملكية مبادئ للصمود فى وجه السلطة القائمة. العودة إلى الذات هى فى جانب منها عودة إلى الروح البرجوازى وفى نفس الوقت عودة إلى الحركة العمالية ضد روح الشمول، التى سادت خلال قرنين من الزمان من الثورة الفرنسية إلى الثورة السوفيتية. إن تجميع أعداء فكر الشمول هواليوم أكثر أهمية من العودة إلى اعادة إنتاج الخطب التى كانت تدافع عن عالم العمال ضد البرجوازية، جاعلة من عالم العمال هذا ومن ممارسته تجسيداً للشمول التاريخى وهو ما يُلزِم باستبعاد المفاهيم الغامضة مثل البراكسيس والذى وجدناه لدى لوكاتش مرتبطاً إرتباطاً وثيقاً بمفهوم الشمول فى حين أن سارتر فى كتاب "نقد العقل الجدلى" (n .1 ، p 30) يعطية مدلولاً أقرب للأفكار التى يدافع عنها كتابى هذا، فهو يقول: "الوعى الطبقى ليس هو التناقض المعاش البسيط الذى يميز الطبقة المعنية موضوعياً، إنه هذا التناقض وقد تجاوزه البراكسيس وبالتالى فهو محفوظ ومنفى فى الوقت نفسه" . هذا البراكسيس هو فعل للتحرر وليس للتماهى مع التاريخ . فى حين أنه منذ الثورة الفرنسية كما يوضح إريك فايل Eric Weil "الممارسة الاخلاقية إلى ممارسة تاريخية ، وذات هذه الممارسة ليس هو الفرد ولكن الانسانية". ومن البرجوازية الى الحركة العمالية كحركة اجتماعيه، يتم الدفاع عن الفرد موجوداً فى علاقات اجتماعية ملموسة وليس عن الانسانية كوجه اجتماعى زائف للشمول، دفاع ضد ما يُطلق عليه المجتمع. لأن هذا المجتمع يفرض الكثير من العوائق فى وجه المحتجين والمقهورين، فى العادة باسم المنفعة الاجتماعية والصراع ضد اعدائه الخارجيين والداخليين.

وعندما تكتمل هذه الحداثة التى فى طور التكوين proto-modernite وعندما تنتصر النماذج العقلانية فى السياسة مع الثورة الفرنسية وفى الاقتصاد مع التصنيع

البريطاني؛ في هذه الحالة تتحطم الوحدة الموجودة بين تحقيق الذات والعقلنة. وتصبح الثقافة مثلها مثل المجتمع ثنائية القطب. ورغم ذلك فقد تحولت البرجوازية إلى رأسماليين قبل أن تصبح فيما بعد عالم الكوادر المهنية الواسع، وتنسحب الاحالة إلى الذات من هذا العالم السائد الذى لا يؤمن إلا بالربح وبالنظام الاجتماعى. والذى يصبح طبقة موجهة ومسيطرة، وتتجه الذات الى عالم المقهورين فى المجتمع الحديث والذى سمى فيما بعد الطبقة العاملة. ويشير كتاب دنيس بولو Denis Poulot تحت عنوان "الجليل" (Le Sublime 1869) إلى حضورها فى الورش. بالنسبة لهذا المستثمر الصغير يكون الأجلاء، الذين يحدد أنماطهم مبتدءاً بالجليل البسيط والجليل الحقيقى إلى أبناء الله إلى من جل جلاله ، هم العمال المؤهلون والذى يتسمون بأنهم محتجون ومدمنو كحول، عنيفون وثوريون ومتفانون وهو ما يتفق مع الحكم المقدم فى هذا الكتاب تقريباً. تتعارض الذات مع الأدوار الاجتماعية سواء بالدعوة إلى الحياة وإلى الجنس أو بالدعوة إلى حياة الجماعة. وما يجب أن نضيفه الآن هو أن إتصال وجهى الذات يتم بواسطة وعبر النضال ضد الخصم الاجتماعى الذى يتطابق مع التقدم والعقلنة. وقد بينت فى كتابى "الوعى العمالى" ثم بعد ذلك فى كتاب "الحركة العمالية" (مع ميشيل فيفيوركا Michel Wieviorka وفرانسوا دوبيه Francois Dubet) أن الحركة العمالية، أى حضور حركة إجتماعية فى قلب العمل العمالى، تتحدد بالدافع عن الاستقلال العمالي ضد تنظيم العمل الذى سرعان ما سمى ترشيد. ولا تكتفى الحركة العمالية بالمطالبة بشروط عمل أفضل. ولا حتى بالمطالبة فى حقها فى التفاوض وفى توقيع إتفاقيات جماعية؛ انها تنادى بالدفاع عن الذات العمالية فى مواجهة الترشيد، الذى لاترفضه ولكن ترفض ان تراه متطابقاً مع مصالح أرباب العمل.

ومنذ نهاية القرن التاسع عشر، لو تحدثنا عن العدالة الاجتماعية فذلك للاشارة إلى ضرورة التوفيق بين مبدأى الحداثة: الترشيد و"كرامة" العمال. صحيح أن الحركة العمالية، إذا ما تم تحديدها بهذه الصيغة، تكون ملحقة بالعمل السياسى وبالاحزاب الاشتراكية ، أو الاشتراكية الديمقراطية أو العمالية أو الشيوعية. ولكن هذا الانتصار

للعمل السياسى ليس إلا حيلة من حيل الترشيد لفرض منطقه على الحركة العمالية، ولاختزالها إلى مجرد "حركة جماهير" يقودها حزب يتحول بسهولة إلى سلطة ديكتاتورية ويلقى بمناضلى الحركة العمالية فى السجون. فقط فى فترات قصيرة وعابرة توصلت الحركة العمالية لان يُقر لها باستقلالها عن الاحزاب السياسية : أثناء فترة العمل النقابى المباشر فى بداية القرن أولاً، ثم مؤخراً فى عشية أفولها الكبير فى لحظة الخريف الايطالى الساخن والاضرابات جاءت فى فرنسا بعد حركة مايو ١٩٦٨بوقت قليل.

هذا النوع من الحركة العمالية والذى لاقى هجوماً شديداً من القادة السياسيين من اليمين ومن اليسار على السواء ينبغى إعتباره أول عمل جماعى يحول تحقيق الذات من توجه ثقافى إلى حركة إجتماعية. وقد قطعت الحركة العمالية بهذا صلتها مع النضال ضد التراث وصراع العقل ضد الدين واقامت كفاحها فى داخل الحداثة، وأظهرت الصراعات التى تعمل بين البحث عن الانتاجية وبين إحترام حقوق العمال الذين يعاملون كموضوعات وكمجرد قوة عمل.

إذا كان فكر سيرج ماليه Serge Mallet قد حظى بتأثير كبير فى الستينيات فذلك لأن فكرة "الطبقة العاملة الجديدة" كانت تحمل فى داخلها الامل الاساسى للحركة العمالية لأن تصبح مستقلة عن الأحزاب السياسية وتصبح وحدها السيدة، والمسؤلة عن عملها خلافاً للمفهوم اللينينى. من الصعب أن نفهم اليوم ما كانت علية الحركة العاملة بما أن النقابية لاتحتفظ بقوة وبتأثير إلا فى المناطق التى نجحت فيها لأن تتحول إلى قوة سياسية كما هو الحال فى السويد وفى المانيا. كانت الحركة العمالية أبعد ما تكون عن شريك إجتماعى ليس لأنها كانت ثورية - وهو مالم يكن حقيقياً فى كل مكان، وفى المكان الذى كانت فيه ثورية كانت أكثر تبعية للاحزاب السياسية - ولكن لأنها كانت تميل إلى إخراج العمال من نظام العمل، وإلى الدفاع عنهم ضد منطق الانتاجية ، وإلى تفسير جهودهم العفوية للصمود فى وجه قواعد تنظيم للعمل يدعى انه علمى، وذلك ببناء تنظيم غير تقليدى للانتاج وباقامة سلطة بديلة فى الورش والمؤسسات.

هل يجب الذهاب إلى آخر هذا التحليل والوصول إلى اجراء تطابق بين العقلنة والرأسمالية ببين تحقيق الذات والحركة العمالية؟ لا، لأن حركة إجتماعية هى جهد لفاعل جماعى من أجل حيازة "قيم" التوجهات الثقافية لمجتمع ما، بالوقوف فى وجه خصم يرتبط بعلاقات مع السلطة. ولأن القرينين، العقلنة وتحقيق الذات، يحددان التوجهات الثقافية للمجتمع الحديث، فهما يحددان بالتالى هدف الصراع بين ما نسميه فى المجتمع الصناعى الطبقات الاجتماعية، المحددة بموقعها فى العلاقات الاجتماعية لدرجة تجعل من الصناعيين والأجراء، ومن الحركة العمالية والحركة الرأسمالية، يرجعان إلى نفس القيم الثقافية، إلى العقلنة وتحقيق الذات مع استمرارهما فى قتال بعضهما. وتظل الحركة العمالية، وبالأخص الفكر الاشتراكى، تاريخيين وطبيعيين بشكل واضح مثلهما مثل الصناعيين ورجال المال، دعاة الداروينية الاجتماعية والذين يعتقدون أن العالم، بفضل التكنيك والاستثمار، يتجه إلى الوفرة والسعادة. وعلى الوجه الآخر نجد لدى الطرفين نفس الإيمان بالعمل والمجهود والقدرة على التوفير ووضع المشاريع وهو ما يسميه علماء الاجتماع " نموذج المكافأة المؤجلة pattern gratification differed " الذى باسمه يفرض العمال وآرباب العمل وعلى أولادهم تعليماً طهرياً وأخلاقاً متشددة؛ بالنسبة للعمال يكون التحكم فى الذات ضرورياً لعدم الوقوع فى إدمان الكحول والتوغل فى البؤس ولأرباب العمل يكون ضرورياً للتوفير والاستثمار.

من الطبقات إلى الحركات

هذا المفهوم للحركات الاجتماعية المطبق هنا على المجتمع الصناعى مقطوع الصلة بالمفهوم الماركسى عن صراع الطبقات حتى وإن حلل كلا المفهومان نفس الظواهر التاريخية. لأن المفهوم الماركسى يطابق بين الفعل العمالى والطبيعة والتطور التاريخى ويطابق بين الرأسمالية وبناء عالم إصطناعى لاعقلى من الفائدة المقنعة بالمقولات شبه الوضعية للاقتصاد السياسى وبضباب الفكر الدينى. والانتصار الضرورى للحركة العمالية سيكون تحقيقاً ليس للروح، كما اعتقد هيجل فى الحداثة، ولكن للطبيعة البشرية ولهذا فالوعى الطبقى أو الطبقة لذاتها ليست على الاطلاق بالنسبة

للماركسيين طبقة عاملة واعية بذاتها ولكنها تمثل الوضع العمالى الذى يفسره المثقفون الثوريون كعلامة على تناقضات الرأسمالية وعلى تجاوزها الضرورى والممكن.

عندما أتحدث، فيما يخص الحركة العمالية، عن حركة اجتماعية بدلا من وعى طبقى فذلك لأتفادى أى خلط مع الفكر الماركسى. أنا أرجع إلى فاعل جمعى توجهه الأساسى هو الدفاع عن الذات والكفاح من أجل الحقوق وكرامة العمال. ولهذا طالما تحدث الفكر الثورى عن البروليتاريا، أى أنه قام بتعريف العمال بما لا يملكون : الملكية، فى حين أن مؤرخى وعلماء اجتماع الحركة العمالية مثلى أنا، قد أظهروا أن هذه الحركة بدأت على أكتاف العمال المؤهلين المدافعين عن العمل وعن الاستقلال العمالى. وكان نشاطهم إيجابياً أكثر منه سلبياً، يستهدف ابتكار مجتمع جديد ولا يكتفى فقط بنقد الرأسمالية وتنظيم العمل. إن حركة اجتماعية هى صراع اجتماعى وفى نفس الوقت مشروع ثقافى. هذا صحيح سواء كانت حركة للقادة أو للمقودين. إنها تستهدف دائما تحقيق القيم الثقافية وفى الوقت نفسه تستهدف الانتصار على خصم اجتماعى. إن كفاحاً مطالبياً ليس حركة اجتماعية فى حد ذاته. يمكنه أن يكون دفاعاً طائفياً، أو استخداماً لشروط سوق العمل أو حتى ضغطاً سياسياً. لكى يصبح حركة اجتماعية عليه أن يتحدث باسم قيم المجتمع الصناعى ويجعل من نفسه المدافع عن هذا المجتمع ضد خصومه. ليس هناك حركة اجتماعية فى مجتمع صناعى إذا ما عارض العمال التصنيع وحطموا الآلات وقاوموا التقنيات الجديدة حتى ولو كان الأمر لأسباب هامة ومشروعة كأن تهدد هذه التقنيات الجديدة إحتفاظهم بعملهم، ليس هناك حركة اجتماعية إذا لم يكن النشاط النقابى موجها لتدعيم الاستقلال العمالى وإذا لم يقاتل هذا الحكم الفظ لأرباب العمل التايلوريين : نحن لا ندفع لكم أجراً كى تفكروا.

ألا يتعلق الامر بإضافة مضمون أخلاقى لفعل جماعى يكون سبب وجوده أساساً إقتصادياً. يتعارض مفهوم الحركة الاجتماعية بنفس القوة مع المفهوم التاريخى والمفهوم النفعى للعمل الجماعى. والفكرة المركزية التى تقتضى التحليل هنا هى أن

المجتمع ـ محدداً كجماعة تنفذ مستوى معين من الفاعلية التاريخية اى من الحداثة ـ ليس جسداً من القيم يتغلغل فى كل مظاهر الحياة الاجتماعية، وليس فى المقابل حرباً أهلية تنشب لحيازة وسائل تحكم المجتمع نفسه، سواء كانت هذه الوسائل تخص الانتاج أو المعرفة أو الاخلاق. يؤدى المجتمع الحديث عمله حول الصراع بين القادة والمقودين وعلى التنفيذ الاجتماعى للعقلنة وتحقيق الذات. ولايجب فصل القيم الثقافية عن الصراع الاجتماعى.

ويجب أن يخضع التحليل للأيديولوجيات المتعارضة، أيديولوجية سادة المجتمع الذى يخفون سلطتهم متماهين مع الحداثة؛ ومظهرين خصومهم كعقبة ضد التقدم، وايديولوجية العمال التابعين، والذين، لافتقارهم للسلطة يتماهون بانتاج يخضعون له، يعلنون أنهم حاملين لمبدأ حى للحداثة، وهو العمل؛ باسم مفهوم حيوى يضع خلق العمل المنتج فى مواجهة الإهدار الذى يمثله النظام الرأسمالى، المولد للازمات والبطالة والبؤس.

تتمزق كل الحركات الاجتماعية بعد بدايتها لأن أيا منها لا يستطيع أن يجمع بين خدمة العقلنة وخدمة تحقيق الذات. إذا كان كتاب "الامل" لأندريه مالرو عمل هام فى القرن العشرين فذلك لان هذا الكتاب مبنى على تناقضات الفعل الجماعى الممزق بين روح الحزب، الفعالة ولكن حاملة لشمولية خطيرة بنفس القدر الذى عليه الشمولية المضادة التى تحاربها، وبين التمرد الفوضوى المشحون بالاحتجاج الاخلاقى ولكنه يتفكك فى صراعاته الداخلية وعجزه عن أن ينظم نفسه. يمكننا أن نقول ان فكرة الشمول قد صاحبت دائما الطبقات الصاعدة فى حين أن فكرة الذات تمثل نفحة الحرارة فى شتاء الفعل التاريخى. فى فترة الحرب الغريبة كتب جورج فريدمان مؤلف كتاب "أزمة التقدم" الذى كان رفيق الطريق للحزب الشيوعى، فى سنه ١٩٤٠ فى كتابه "يوميات الحرب"، أنه لا يكفى أن تكون هناك قضية إجتماعية عادلة كى يكون هناك مقاومة، بل ينبغى أن تكون هناك ايضا خصائص أخلاقية. وهى الفكرة التى عبر عنها تقريباً فى

نفس اللحظة هوركهايمر المنفى من المانيا . إن وعى بعض الافراد الذين يشعرون أنهم مسؤلون عن حرية الآخرين يتلون بألوان المستقبل فى لحظات الوحدة والاستسلام لما يبدو قادماً لا محالة. وهو ما يبتعد عن النزعة الاخلاقية ويؤدى إلى كفاح شخصى ضد نظام ظالم. إن النماذج السياسية التى بناها قرننا توحى بالفزع أكثر مما توحى بالامل؛ نحن محتاجون لنظرية عن الحرية وعن التحرر من المسؤلية أكثر من إحتياجنا لنظرية عن الالتزام، تنحرف فى الغالب إلى نوع من عسكرة العمل الجماعى، فى زمن كان علم الحركة العمالية يرفرف غالباً على قوات لقمع الحركات الشعبية أكثر من وجوده فى صفوف العمال المضربين. كلما كان الظرف مظلماً كلما كان الانطواء على الدفاع عن الذات أكثر بروزاً؛ وكلما كان لنضالات التحرير حظ أكثر فى الانتصار، كلما عاد ظهور التطابق مع التاريخ أو مع العقل. ولكن على التحليل أن لا يفصل الالتزام عن التحرر من المسؤلية وبالاحرى لا يعارض بينهما، وكذلك لا يفصل الامل الجماعى عن الدفاع عن الذات، والتحديث عن الاحتجاج.

الدفاع عن الذات، أو تحقيق الذات مشحون بالحركة الاجتماعية، بما أن التوجهات الثقافية لمجتمع ماليست فوق المجتمع كالشمس فى السماء، اذ هى لاتنفصل عن الشكل الاجتماعى الذى يصبغها بصبغة الصراعات الاجتماعية ، شكل يتراوح بين التطابق المطلق مع مصالح الطبقة الحاكمة والاستقلال الشديد. تحقيق الذات يعارض تطابق العقلنة مع مصالح الطبقة الحاكمة. إذا كانت الذات حركة اجتماعية فهذا باسم انتقادات الحداثة التى اطلقها نيتشه وفرويد للتشديد على أنه كلما كان المجتمع حديثاً كلما كان مختزلا الى نموذج ترشيدى، والى نظام تقنيات وأدوات أى بنية تقنية وهو مايجعل المناداة بفكرة الذات أمر لاغنى عنه من أجل التخلص من الأسر فيما كان يسميه ماكس فيبر "بالقفص الحديدى"، للمجتمع الحديث.

هذا التحليل بالغ القوة ويهاجم بطريقة فعالة الاوهام المتحيزة للتقنية وللتحكم، ولذا ينبغى الدفاع عنه، ولكن لاينبغى له أن يؤدى الى الفكرة التى تبدو شبيهة، ولكن لايمكن

قبولها، وهى فكرة أن المجتمع الحديث ليس الا التعبير المرشّد او الايديولوجى عن مصالح النظام نفسه أو عن مصالح قادته. إن الدعوة للذات دعوة احتجاجية وإن كانت لاتقتصر على ذلك، ولكن لايجوز الخلط بينها، لهذا السبب، وبين خلق ثقافات مضادة أو مجتمعات مصغرة والتى يسميها الألمان " البدائل " Alternatives . مثل هذه الاجابات على الحداثة لا أهمية فعلية لها إلا فى وضع من النوع الشمولى حيث يسود عدم التسامح مع كل مالايمتثل للمنطق المركزى للنظام ولمصالح قادته.

إن الدفاع عن الذات ليس تابعاً للعقلنة وليس متنافراً معها. إنه لايحلم بالعودة الى نظام طبيعى وليس محركا لكل المؤسسات. ينبغى رفض الفكر الاخلاقى بنفس القوة التى نرفض بها فكرا نقديًا محضًا. فكلاهما غير قادر على التعرف على ازدواجية المبادئ التى تكون الحداثة. وهو مالايمنع من الاقرار بأن الدفاع عن الذات، هو قبل كل شئ، التصادم مع الوضعية ومع النزعة التقنية للمجتمع الحديث، ومع أجهزة الادارة والسيطرة، بحيث ينبغى استدعاء المضمون الاحتجاجي لفكرة الذات بقوة اكبر من التى يستدعى بها المضمون التحديثى لفكرة العقلنة.

إن فكرة الذات باستمرار مشحونة بالاحتجاج، لأن المجتمع الحديث يميل لأن ينكر ابداعيتها الخاصة وصراعاتها الداخلية ويقدم نفسه كنظام مضبوط آليا، متخلصاً بالتالى من الفاعلين الاجتماعيين وصراعاتهم. كما كان للاتجاه الثيوقراطى او اتجاه حكم رجال الدين دائما فى المجتمعات المسيحية اثراً اكبر من اثر الدعوة الى الايمان أى الى انفصال الزمنى عن الروحى، كانت مفاهيم التكنوقراطية والليبرالية فى المجتمع الحديث اكثر ارتباطا بالسلطة القائمة من الدعوة الى حرية الذات. ولهذا السبب كانت فكرة الذات بالاساس احتجاجية وهو مايسمح لنا بالدفاع عن العنوان الذى وضع لهذا الفصل "الذات كحركة اجتماعية". لايمكن لفكرة الذات أن تحتل موقعاً متطرفاً وذلك لأن اهميتها غاية فى المركزية ولكن لايمكن لها ايضا أن تكون فى مركز التحليل بما أنها ليست وحدها ولكن يوجد معها الثنائى الذى تشكله مع فكرة العقلنة التى تحدد

الاتجاهات الثقافية للمجتمع الحديث. كما تميل فكرة العقلنة فى الغالب الى الجمع بين المركزية الثقافية والاشتراك فى ادارة النظام القائم، تميل فكرة الذات لأن تحتل مكانا على نفس الدرجة من المركزية من الناحية الثقافية، ولكنها مرتبطه بمضمون اجتماعى احتجاجي. والعقلنة مرتبطة بشدة بعمل القوى الحاكمة فى حين أن تحقيق الذات كان يشكل فى الغالب الموضوع الرئيسى للحركة الاجتماعية للفئات المضطهدة.

إن فكرة الطبقة الاجتماعية ارتبطت بفكر تاريخي، واقامت التعارض بين السادة والمسودين على أنقاض التعارض بين المجتمع والطبيعة اوالتعارض بين الماضى والمستقبل. أما اليوم فعلى العكس، ينبغي تغيير المفاهيم التى حددت الفاعلين بوضع غير اجتماعى واحلال مفاهيم اخرى تحلل الاوضاع باعتبارها تجليات للفاعلين لعلاقاتهم الاجتماعية. ولهذا السبب فإن مصطلح الحركة الاحتماعية ينبغي أن يحل محل مصطلح الطبقة الاجتماعية كما ينبغي أن يحل تحليل الفعل محل تحليل المواقف، ولايعنى هذا ان نستبدل الرأى بالحدث والذاتى بالموضوعي، ولكن يعنى الاعتراف بأن اتجاه الفعل، وان لم يختزل الى مستوى وعى الفاعلين به فهو مرتبط به أشد الارتباط. إن حركة اجتماعية لاتعنى تيار رأى، وذلك لأنها تناهض علاقة سلطة توجد بشكل ملموس فى المؤسسات والمنظمات، ولكن هذه الحركة هى هدف التوجهات الثقافية عبر علاقات السلطة عدم المساوة. إن الوقوف على العلاقات الاجتماعية خلف المقولات غير الشخصية للتحليل الاقتصادى والادارى أو حتى خلف النظرية لهو دور هام ملقى على عاتق العلوم الاجتماعية ولاسيما منذ ماركس. هذا الدور هو اليوم اكثر اهمية منه فى عصر ميلاد المجتمع الصناعى.

المجتمع المبرمج

لايمكن الدفاع عن فكرة الحداثة دون أن نربط وبقوة بين رؤية عامة وبين تحليل وضع تاريخى خاص محدد بوصفه مرحلة من مراحل الحداثة. ولكن كيف نستطيع أن نرفض النزعة التاريخية فى الوقت الذى نتحدث فيه عن المجتمع مابعد الصناعى ؟ يكفى

فى هذا الصدد أن ندرك أن النزعة التاريخية هى تصور مجتمع ما لنفسه كشكل معين وكمرحلة ما من التحديث، وأن المرحلة اللاحقة التى نحن بصددها لايمكن ادراكها فى إطار من التنمية التاريخية. مثلها فى ذلك مثل المرحلة السابقة على النزعة التاريخية حيث تشكلت الفلسفة السياسية التقليدية من القرن السادس عشر الى القرن الثامن عشر. كان الحديث فى القرن الثامن عشر يدور حول السعادة لا حول التقدم كما كان الأمر فى القرن التاسع عشر. فلماذا لايكون مايميز مجتمع مابعد صناعى هو الحديث عن الذات ؟

حددت حداثتنا نفسها بالخروج من المجتمع التقليدى، مع بقائها مرتبطة بثنائية مسيحية، وهو مايلغي، كما رأينا، كل وحدة حقيقية لما أطلقنا عليه روح التنوير. بعد ذلك جاءت المجادلة الكبرى لادماج مرحلتى الحداثة فى فلسفات التاريخ مثالية كانت أو مادية. لقد كانت النزعة التاريخية قبل كل شئ رغبة فى توحيد العقلنة وتحقيق الذات. واليوم هناك تصور اكثر حيوية لتاريخنا مرتبط بالوعى النقدى باخطار الانتاجية والحداثية والعودة الى ثنائية تشدد على التعارض بين العقلنة وتحقيق الذات وعلى تكاملهما بنفس القدر.

إن تعريف المجتمع مابعد الصناعى يعنى تفسيراً لأسباب هذه الثنائية الجديدة. وعلى العكس لايمكن فهم هذه الثنائية خارج الموقف التاريخى الذى تتطور داخله، والذى يتحكم فيه النمو السريع للصناعات الثقافية. وأنا أطلق تسمية المجتمع المبرمج - وهو تعبير اكثر دقة من تعبير المجتمع مابعد الصناعى الذى يحدد طابع مجتمع ما بما سبقه - على المجتمع الذى يحتل فيه الانتاج والتوزيع الضخم للثروات الثقافية مكانا هاما كانت تشغله فيما سبق الثروات المادية فى المجتمع الصناعى. فما كان تعدين ونسيج وكيمياء وكذلك صناعات كهربية والكترونية فى المجتمع الصناعى اصبح انتاجا وتوزيعا للمعرفة وللعناية الطبية وللمعلومات، وبالتالى تعليم وصحة ووسائل اعلام فى المجتمع المبرمج.

لماذا هذا الاسم ؟ لأن سلطة الادارة فى هذا المجتمع تتمثل فى التنبؤ وفى تعديل الاراء والاتجاهات والسلوك وتشكيل الشخصية والثقافة وبالتالى تتمثل فى الدخول مباشرة الى عالم "القيم" بدلا من اقتصارها على مجال المنفعة. تحل الاهمية الجديدة للصناعات الثقافية محل الاشكال التقليدية للتحكم الاجتماعى عبر آليات جديدة فى حكم البشر. وبقلب الصيغة القديمة يمكن أن نقول أن الانتقال من المجتمع الصناعى الى المجتمع المبرمج هو مجتمع الانتقال من إدارة الاشياء الى حكم البشر، وهو مايعبر عنه جيداً التعبير الذى أطلقه فلاسفة فرانكفورت : "الصناعات الثقافية". فى المجتمع المبرمج لن تستطيع مقاومة سلطة الادارة أن تستند على فلسفة طبيعية للتاريخ، انها لاتستند الا على الدفاع عن الذات. أى موضوعات تثير العواطف فى المجتمعات الاكثر تصنيعا اكثر من التعليم والتأهيل والصحة على وجه الخصوص؟ ألا يتعلق الامر فى هذه المجالات بالدفاع عن مفهوم معين للحرية، وللقدرة على اعطاء المرء معنى لحياته ضد اجهزة تقودها ارادة ليبرالية جديدة للتكيف مع التغيير، فكيف يتم كل ذلك عبر رغبة فى التحكم الاجتماعى أو عبر حجج تكنوبيروقراطية؟

أينبغى أن تكون المستشفى على وجه الخصوص، منظمة تدار بخليط من المنطق المهنى والمالى والادارى والتعاونى، أم ينبغى أن تكون متمحورة حول المريض بشكل لايجعل منه مجرد موضوع للعلاج ولكن ذات على دراية وقادرة على التذكر وتصور مشروعات، وتشترك فى اختيار وتطبيق طرق علاجها؟ مثل هذه المناظرة لم تؤد الى تكوين فاعلين منظمين فى نقابات للمرضى. ولكنها حاضرة فى كل الاذهان وتعبر عن نفسها غالبا فى التليفزيون حيث تكون البرامج الطبية التى تحظى بالاهتمام الاكبر هى البرامج التى تعرض الشكل المباشر لموضوع مسئولية وحقوق المرضى، سواء تعلقت بقتل المريض الذى لارجاء من شفائه رحمة به Euthanasie أو بالمسكنات أو بالاخصاب الصناعى او بعلاج الامراض المستعصية. لقد صدم الرأى العام الفرنسى عندما علم بانتقال العدوى للمرضى عن طريق نقل الدم الذى كان المسؤلون يعرفون أنه ملوث بفيروس الايدز.

وتعتبر المناظرة حول غاية المدرسة أكثر انتشاراً لدى الرأى العام ولدى المختصين انفسهم. ويعايش تلاميذ الثانوى وطلاب الجامعات التوتر القائم بين تعليم يعدهم للعمل وينقل لهم قواعد مدرسية محضة، وتعليم اخر يهتم بشخصية كل تلميذ أو طالب وبواقع الفصل الدراسى. كان تلاميذ الثانوى، الذين قاموا فى سنة 1990 فى فرنسا بحركة احتجاج كبرى، قلقين على مستقبلهم المهنى المهدد بالبطالة، ولكنهم كانوا يريدون ايضا أن لاتكون الثقافة المدرسية غريبة على ثقافتهم الشابة. وكذلك نجد الطلاب الذين استجوبهم ديدييه لابيرونى Didier Lapeyronnie يواجهون بالدفا ع عن شخصيتهم عالماً جامعياً يرونه غير منظم وعدوانى. وأنهم لايبحثون عن مصالحهم او لذاتهم ولكنهم يبحثون عن اصالة للحياة فى الظروف التى يجدون انفسهم فيها ورد الفعل هذا لايؤدى الى عمل جماعى وذلك لأن هناك حذراً كبيراً تجاه الاحزاب والنقابات ولكنه يقود الى وعى يقظ بصراع عام فى التوجهات بين جهاز التعليم الذى يوجدون فيه وبين مشروعاتهم الشخصية.

واخيراً تظل المناظرة العامة حول التليفزيون - جهاز الاعلام الاساسى - أقل انتظاماً، ويحل محلها غموض شديد فى المواقف تجاهه. هناك قناة تلفزيونية تحول كل شئ الى مشهد ولاتبحث غالبًا إلا على زيادة نصيبها فى سوق المشاهدة، لكنها تحمل الى داخل كل بيت وجوها وكلمات وحركات كفيلة بتحويل بشر غرباء الى بشر قريبين منا. إن الاتصال الجماهيرى ايا كان مضمونه، سياسى او اخبارى، يعطى بالطبيعة الاولوية للاتصال أى للتنبيه على الرسالة، وهى فكرة كان قد عبر عنها فى البداية ماكلوهان McLuhan ويدركها بوضوح محترفى العمل التلفزيونى، سواء أيدوا أم لا تحول الاعلام الى غاية للاعلام. ولكن ليس هناك مايسمح لنا بالاعتقاد بأن الجمهور لاينجذب إلا الى العنف والنقود والحماقة. إن جاذبية البرامج السهلة، التى تحول المشاهدين الى مجرد مستهلكين، ليست لحسن الحظ من القوة لدرجة استبعاد البرامج المضادة لها أى استبعاد اثر التعبير أو الايحاء بماهو بعيد أو قريب ويفرض نفسه علينا بكل ثقله الذى يدفعنا الى التساؤل والمشاركة.

بينما تتدهور الحركات الاجتماعية القديمة، وخصوصا النقابية العمالية الى مستوى مجموعات سياسية او وكالات للدفاع المهنى لقطاعات الطبقة الوسطى الاجيرة الجديدة بدلا من الدفاع عن الفئات الفقيرة، تؤدى الحركات الاجتماعيين الجديدة، حتى عندما تفتقد الى التنظيم والى القدرة على العمل المستمر، الى ظهور منظومة جديدة من المشاكل والصراعات الإجتماعية والثقافية فى آن. لايتعلق الامر بالصدام من أجل ادارة وسائل الانتاج ولكن من اجل غايات الانتاج الثقافى مثل التعليم والعلاج الطبى الاعلام الجماهيرى.

ان حركات التمرد ضد سلطة شمولية او مستبدة تتسلط على العقول والاخلاق بقدر ماتتحكم فى الانتاج وتحتكر فى يدها كل اشكال السلطة السياسية والاقتصادية والثقافية، لهى حركات اكثر تعقيداً وأشد ظهورا ؛ والنموذج الاكثر قوة فى العقود الاخيرة هو نموذج المنشق. الصورة السائدة عن مقاومة النازية هى المقاومة السياسية ولاسيما مقاومة المناضلين الشيوعيين والديجوليين فى حالة فرنسا. أما فى مواجهة الشمولية مابعد الستالينية فهى على العكس صورة الانسان الوحيد، صورة الضمير الحر والشجاع لزخاروف وسولجنستين وبوكوفسكى وشتشارانسكى وغيرهم كثيرون. أولئك الذين أصبحو رمزا لحرية لاتدعوا الى الالتزام ولكن الى التنصل، والى الشجاعة، ليس فى السيطرة على الباستيل ولكن فى قول لا لسلطة لا تتردد فى استخدام كل اشكال القهر.

ومن منظور مختلف، ألا ينبغى أن نرى فى غاندى أحد الوجوه الهامة لهذا القرن، ودعوته إلى اللاعنف ألم تقم بتعبئه المعتقدات الثقافية والوطنية مع المصالح الاجتماعية فى نفس الوقت؟ إن الاحتجاجات الاشد حيوية لها اليوم أساس أخلاقى، ليس لأن العمل الجماعى عاجز ولكن لأن السيطرة تمارس على الاجساد والنفوس وأكثر من ممارستها على العمل وعلى الوضع القانونى، ولأن أشكال الدعاية والقهر الشموليين هى أشد الامراض خطورة فى العالم الذى يعتبر نفسه حديثاً.

نحن نعايش بالفعل إختفاء "نهج"- حسب تعبير شارل تيلى Charles Tilly - الحركات الاجتماعية للمرحلة الصناعية: مظاهرات الجماهير، الشعارات القديمة، فكرة الاستيلاء على السلطة. لقد كنت شاهداً فى مايو 68 فى باريس للقاء بين هذا النهج القديم وهو نهج الاضراب العام الذى استخدمه الاتحاد العام للعمال C.G.T والنهج الجديد الذى إبتكره الطلاب وتفهمه بذكاء سياسى شديد دانييل كوهين بنديت – Daniel Cohen Bendit ، تعبئة موجهة إلى الذات وليست ضد العدو، إعتصامات سلمية قادمة من الولايات المتحدة. هناك تغير هام وهو الدور الجديد للنساء فى هذه الحركات الاجتماعية الجديدة ويشكلن أغلبية المشاركين النشطين ويثرن قضايا ثقافية وإجتماعية، وهناك نداء للدفاع عن الذات والذى كان قد وجد فى التحركات الجماعية من أجل منع الحمل وحرية الإجهاض أكثر تعبيراته وعياً وتنظيماً.

يمتلئ المجال الاجتماعى اليوم بهذه الحركات الاجتماعية الجديدة، وحتى وإن شعرت الكثير من هذه الحركات بضعفها السياسى. رغم التسلط الذى تمارسه عليهم الاصولية الثورية للطوائف اليسارية أو على العكس، رغم بقائها فى ظل موضوعات غير سياسية وخليط من التأكيدات العمومية والاهداف الخاصة ينبغى الاقرار بأن الاحتجاجات الجديدة لا تستهدف خلق نموذج جديد للمجتمع كما لا تستهدف تحرير قوى التقدم والمستقبل، ولكن تستهدف "تغيير الحياة" والدفاع عن حقوق الانسان سواء كان الحق فى الحياة لمن تهددهم المجاعة أو الابادة، أو الحق فى التعبير الحر والاختيار الحر لاسلوب ومسيرة حياة شخصية. بالطبع تتشكل هذه الحركات الاجتماعية الجديدة فى المجتمعات الصناعية، لكنها تتجلى أيضا فى الدفاع عن السكان الاكثر فقراً والاكثر تعرضاً للاضطهاد .

من هنا جاءت عالمية هذه الحركات التى تتجاوز بمدى كبير الحركة العمالية فى بداية القرن قبل سنة1914. ليس هناك موضوع يستثير عواطف الشباب اكثر من التضامن مع الشعوب الفقيرة ومع ضحايا التميز وعدم التسامح. لان الوعى الاخلاقى

الموجود فى قلب الحركات الاجتماعية الجديدة مرتبط إرتباطاً حميماً بالدفاع عن الهوية وعن الكرامة، لدى من يناضلون ضد القهر الشديد والبؤس ومرتبط بالاستراتيجيات السياسية الاجتماعية للنقابات وجماعات الضغط والتى تشكل اليوم جزءاً من نظام البلاد الاكثر ثراء.

هذه العودة إلى العمل الجماعى من الموضوعات الاقتصادية إلى موضوعات شخصية وأخلاقية لا يتم رصدها فحسب على مستوى اشكال التعبئة الاكثر تنظيما. بل على العكس تلاحظ بصورة أكبر فى الاهواء والمخاوف والاراء والمواقف التى يتم التعبيرعنها فى الحياة اليومية لدرجة أنها تؤدى إلى زوال التعاطف مع المؤسسات السياسية والافكار الاجتماعية. فى بداية المجتمع الصناعى فى أوروبا الغربية، لم يكن هناك ما يملا الفراغ بين تشكيل الرأسمالية الفظة وبين اليوتوبيات الاجتماعية والاخلاقية؛ ثم تشكلت ببطء بين هذين القطبين المتعارضين وسائط سياسية. وبنفس الطريقة نشاهد اليوم تفكك القوى المؤسسات السياسية الباقية من المجتمع الصناعى، والتى لم تعد تعبر عن طلب اجتماعى كبير وتتحول إلى وكالات للاتصال السياسى، فى حين ان الحركات الاجتماعية الجديدة تحرك المبادئ والمشاعر. ولكن هذا الخمود للعواطف السياسية لا يفسره فقط الدخول فى مرحلة طوباوية جديدة . إن دور الاحزاب السياسية، كممثلة للضرورة التاريخية ومتعالية عن الفاعلين الاجتماعيين وغالبا ما تكون ضدهم، يعانى من أزمة ودخل فى طور الإختفاء. كانت الاحزاب الجماهيرية الكبرى أصل النظم الشمولية فى القرن العشرين. وتريد الحركات الاجتماعية الابتعاد بقدر الامكان عن النموذج الذى تقدمه الاحزاب الفاشية والشيوعية. من هنا جاء ضعف القوى السياسية المختصة. وهو الوجه المقابل للانفتاح وللنشاط المتنامى للساحة العمومية، ولدور الرأى العام الذى يكتسب أهمية متزايدة والاقرب بمرونته وحتى بهشاشته، للطلب الاجتماعى من الآلات السياسية الضخمة والواثقة من نفسها ومن حقها التاريخى فى تمثيل شعب سرعان ما تختزله هى نفسها إلى الحالة المتدنية "للجمهور". الحركات الاجتماعية الجديدة تتحدث عن التسيير الذاتى أكثر مما تتحدث عن حركة التاريخ وتتحدث عن الديمقراطية الداخلية اكثر مما تتحدث عن الاستيلاء على السلطة.

لا ينبغى أن نخلص من ذلك إلى أن كل أشكال الفردية والحكم الاخلاقى التى تنتشر سريعا فى الجتمعات الصناعية هى تعبيرات عن الذات أو تعبيرات عن حركات إجتماعية جديدة. إنها لا تعبر عن الذات كما لا تعبر مظاهرات العمل النقابى عن الحركة العمالية. كل مجتمع يؤدى وظيفته سواء فى المستوى الادنى أم فى المستوى الاعلى. من جانب آخر تنتمى كل بلد بشكل سائد تقريباً إلى نموذج مجتمعى وإلى نظام عمل تاريخى معين، تتحدد هى الاخرى بنمطها فى التحديث، ليبرالياً كان أو بإشراف الدولة. ذلك حسب من يقود التغيير، الرأسماليون أم الدولة.

ولكن خلف هذا المبدأ المزدوج للتفرقة الداخلية يوجد ما يحدد نظام العمل التاريخي : مجموعة من التوجهات الثقافية - الفاعلية التاريخية - والصراعات الإجتماعية من أجل تملك نماذج لتحكم المجتمع فى ذاته.

وقد كان نموذج المعرفة السائد فى المجتمع الصناعى هو التطورية، والنموذج السائد للاخلاق هو الطاقة والعمل والتحكم فى الماهية ؛ لقد طُمست الإحالة إلى الذات فى فلسفة التاريخ. إن أزمة التحولات التى تجعل من المجتمع الصناعى مجتمعاً مبرمجاً قد تؤدى إلى إختفاء الوعى بالفاعلية التاريخية وبالتالى بفكرة الحداثة نفسها، كما أن فكرة الذات تتخلص من أسرالنزعة التاريخية عبر هذه الأزمات.

العالم لا يشهد اليوم زوال أنماط التنمية الإرادية ونهاية الاشتراكية وإنتصار السوق فحسب ولكنه ينتقل أساساً من المجتمع الصناعى إلى المجتمع المبرمج، أى ينتقل من الدمج بين العقلنة وبين تحقيق الذات فى فلسفات التاريخ إلى انفصالهما وتكاملهما. وهذا التحول يشمل العالم كله نظراً للاثر الضخم لسيطرة المجتمعات التى دخلت فى مرحلة ما بعد التصنيع والتى تبث فى أركان المعمورة أفكارها وطريقتها فى العيش. من غير المحتمل أن يتم الدخول إلى المجتمع المبرمج تم عبر المناهج الليبرالية والتى هى مناهج الغرب المعاصرة. صحيح أن هذه المناهج تنتصر فى أوروبا بعد

الشيوعية وفى أمريكا اللاتينية بعد الشعبوية، ولكن يمكننا الاعتقاد أنها فى الغالب لن تحتمل وستتعرض لتعديلات فى عديد من البلاد وستتشكل أنماط من التدخل الشعبى أو من قبل الدولة، لتنتج فى شكل آخر الجهد الذى قامت به الاشتراكية الديمقراطية الاوروبية فى النصف الاول من القرن العشرين، فليست كل الطرق تؤدى إلى الليبرالية.

فى المقابل، كل الطرق تؤدى إلى المجتمع المبرمج، حتى وإن لم تصل جميعها فى النهاية إلى مداها. نحن جميعاً مندهشين تماما لسقوط الانظمة الشيوعية ولتفكك الافكار الاشتراكية لدرجة تجعلنا نرى فى التغيرات التاريخية الحالية إنتقام الرأسمالية، بل حتى الانتصار النهائى للطريق الوحيد الصحيح، طريق الليبرالية. وهذا يعنى الخلط بشكل خطير بين أسلوب فى التنمية ونموذج للمجتمع. المهم هو أن نعترف بتشكل ثقافة جديدة وعلاقات إجتماعية جديدة مرتبطة بإحلال الصناعات الثقافية محل الصناعات المادية. تختلف أشكال التنظيم الإجتماعى والسياسى وكما تختلف السلوكيات الشخصية والجماعية بحسب ما إذا كان الدخول إلى هذا المجتمع المبرمج يتم بالطريق الليبرالى أم بطريق مختلف، أكثرقسراً أو أكثر توجيهاً من جانب الحركات الإجتماعية الشعبية، ولكن، فيما وراء هذه الاختلافات التاريخية، تبقى الوحدة الخاصة للنموذج المجتمعى، ولنظام فعل تاريخى جديد ألا وهو المجتمع المبرمج. وما يحدده على أفضل وجه ليس هو ظهور التقنيات الجديدة ولكن عودة فكرة الذات. وإن أنتجت هذه العودة للذات أثاراً معادية للحداثة فهو أمر يمكن أن نتفهمه، ولكن يمكن تصوير الأمر على أننا نستعيض بإحدى التفاصيل عن اللوحة فى مجملها إذا ما تصورنا تجاوز النزعة التاريخية كقطيعة مع الحداثة.

هذا الإستدعاء لنظام جديد للفعل التاريخى، وهو نظام المجتمع المبرمج بفاعليه وحركاته الإجتماعية والرهانات الثقافية لصراعات هذه الحركات ومفاوضاتها، بعيد كل البعد عن الصور السائدة لمجتمعنا، الصور المرتبطة بفكرة ما بعد الحداثة. وهو ما يدفعنى إلى تحديد وجه التعارض بين هذه الفكرة ما بعد الحداثية وفكرة المجتمع ما

بعد الصناعى أو المبرمج. تؤكد ما بعد الحداثية على الانفصال الكامل للنظام عن الفاعل فالنظام يحيل دائما إلى ذاته autorefrential كما يقول لومان، فى حين أن الفاعلين لم يعودوا يتحددون بالعلاقات الاجتماعية ولكن باختلاف ثقافى. لا أنكر أن هذه التأكيدات تعبر عن جزء من الواقع، ولكنها أيضا تقوم بتشويهه مثل وصف المجتمع الصناعى، فى بداية القرن التاسع عشر كمملكة للنقود والسلعة. والطبقة العاملة التى لم تكن قد تشكلت تماماً بعد، تم تصورها على أنها العالم المختلف والرائع، عالم الضواحى والورش والخمارات فى المجتمع الرأسمالى. بدا عالم النقود وعالم العمل غريبين عن بعضهما. وكان ينبغى إنتظار النقابات والافكار الاشتراكية لاكتشاف علاقات إنتاج خلف هذا الاختلاف الشديد. واليوم تتعاظم سيطرة المجتمع على نفسه وتتزايد فاعليته التاريخية لدرجة أن هناك إمكانية لقطيعة ثقافية لا تترك أى مجال للصراع الاجتماعى. ولكن التطور العكسى أًصبح أكثر أحتمالاً. فيحدثوننا عـن مجتمعنا كمجتمع للمعلومات. كما كانوا يتحدثون عن المجتمع الصناعى كمجتمع للميكنة. كم من الوقت يلزمنا لكى نعثر على بشر وعلى علاقات إجتماعية خلف التقنيات، ولكى نعى أن هناك أساليب متعارضة إجتماعياً فى إستخدام المعلومات وفى تنظيم الاتصال تتصادم، سواء "بصورة تجريدية" لتدعيم سيل المعلومات والذى هوسيل للنقود والسلطة، أو "بصورة ملموسة" لتدعيم الحوار بين أطراف موزعين بصورة غير متكافئة فى علاقات السلطة؟

أننى أرى فى الافكار ما بعد الحداثية تفسيراً سطحياً من الناحية السوسيولوجية للتحولات التى تستدعى تحليلات تقترب من تلك التى أُستخدمت في المجتمع الصناعى ولا تبتعد عنها. وفى الظواهر التى يلح عليها الفكر ما بعد الحداثى، أرى مواطن للأزمة أكثر من كونها إبتكارات مستديمة. مثل التفرقة المفرطة للنظام السياسى والنظام الإجتماعى والتى يتحدث عنها لومان. ألا تحدد أزمة التمثيل السياسى التى يعرفها الجميع والتى لن يتم تجاوزها إلا عندما يتم تنظيم مطالب إجتماعية جديدة وعندما تعود ديمقراطياتنا تمثيلية من جديد؟ وبنفس الطريقة تعتبر الدعوة إلى الإختلاف المطلق

ديمقراطياتنا تمثيلية من جديد؟ وبنفس الطريقة تعتبر الدعوة إلى الإختلاف المطلق سلوك أزمة عندما تنفصل عن الاعتراف بالصراعات الإجتماعية ورهاناتها الثقافية.

نحن نعيش الإنتقال من مجتمع الى آخر. لقد كان الانتقال من المجتمع التجارى إلى المجتمع الصناعى يشغل القرن التاسع عشر كله كما كان يشغله أيضا الانتقال من الروح الجمهورية إلى الحركة العمالية. ويذكرنا لومان بحق بأن أى مجتمع لا يمكن تحديده بأحد أبعاده فقط : صناعى أو رأسمالى أو ديموقراطى. هذا حق اليوم وكذلك كان بالامس.

الاهمية الاساسية لهذه المناظرة هى التذكير بـأن فكرة الذات لا تنفصل عن فكرة العلاقات الاجتماعية. فى المجتمع المبرمج، يقف الفرد، المختزل إلى مجرد مستهلك أو ثروة بشرية أو مستهدف، في مواجهة المنطق السائد للنظام مؤكدا نفسه كذات ضد عالم الاشياء وضد تموضع حاجاته إلى مجرد طلب على السلع. ولهذا ففكرة الذات لا تنفصل عن تحليل للمجتمع الحاضر لا كمجتمع ما بعد حديث ولكن كمجتمع صناعى أو كمجتمع مبرمج. تُظهر لنا النظريات ما بعد الحداثية تفكك الذات ، كما تظهر أيضا الطلب المتزايد للامكانيات وتطور النظم السيبرنيطيقية. ولكن بدلاً من أن لا ندرك سوى هذه الغرابة المتبادلة لهذين العالمين، لماذا لا نرى صراعهما، وذلك لان كلاهما لا يتحدد بذاته بصورة تقنية أو ثقافية، ينبغى أن يتحدد كلاهما بصورة إجتماعية، أو بمعنى أدق ، يتحدد كلا منهما بتعارضه مع الاخر وهذا على وجه الخصوص ما يجعل فكرة الذات تتعارض مع فكرة الهوية أو الوعى ؛ الذات هى احتجاج على نظام كما أن صورة المجتمع كسوق هدفها هو إضعاف الدفاعات الثقافية. ما زلنا نعيش غالبا فى الوعى بالتمزق. ولكن هناك صراعات جديدة ونداء بالتحول العميق للمجتمع الذى تحظى توجهاته الثقافية بالقبول من طرف الحركات الإجتماعية الجديدة والتى تتصارع من أجل تطبيقها السياسي والاجتماعى. هذه الصراعات نسمع أصداءها أصداعها فى الرأى العام ولكن لا نلحظها بعد فى الحياة السياسية المنظمة.

إن ما يطلق عليه ما بعد الحداثة، والتى أشرت إلى معناها كشكل متطرف لتفكيك النموذج العقلانى للحداثة، تحدد جيدا ما تتعارض الذات معه، اللغة غير الشخصية للاندفاعات ولما يكبته القانون والانا الاعلى فى اللاوعى، هذه اللغة لم تعد حبيسة الفرد، بل تلاحظ فى المجتمع المسمى بمجتمع الاستهلاك والذي يستبدل أيضاً بالمطالب الإجتماعية الانسحاب العدوانى إلى ثقافة مستخدمة كلغة لسلطة جديدة.

هذه الثقافة ما بعد الحداثية ترفض العمق قبل كل شئ أى ترفض المسافة بين الدلالات والمعنى. ولهذا فهى تدفع بإلغاء الذات وإبدالها بالموضوع إلى أقصى مدى – من علبة حساء كامبل أو زجاجة الكوكاكولا، عند أندى وارهول Andy Warhol- تلك الذات التى يمكن أن تصبح موضوعاً إعلانياً كمارلين Marlyn لدى نفس المؤلف. ثقافة الاستهلاك هذه تشكل الحقل الذى يوجد فيه المطالبة بالذات كما كان المجتمع الصناعى هو الحقل الذى تشكلت فية الحركة العمالية. وهو ما يجعل من نقد ماركس لمقولات الحياة ولمقولات الاقتصاد التى أراد من ورائها أن يكتشف علاقات الانتاج الاجتماعية نقداً مناسبا للواقع الراهن. ينبغى إتباع هذا النموذج مع تكييفه مع الموقف الجديد تماماً. لا يتعلق الامر فى مواجهة عالم الصورة بالدعوة إلي قيمة إستعمالية كما حدث من قبل وكانت هناك دعوة لتحرير قوى الانتاج من لاعقلانية علاقات الانتاج الإجتماعية.

إن ما يستطيع أن يقف فى وجه عالم العلامات هذا هو البحث عن معنى لا يعود بنا إلى الطبيعة ولكن إلى الذات. إن الذات وعالم الموضوعات الاستهلاكى لهما نفس علاقات التعارض الموجودة بين رأس المال والعمل فى نموذج المجتمع السابق. وهذا يشدد على أن تأكيد الذات ونفيها مرتبطان بإحلال مجتمع الاستهلاك محل مجتمع الانتاج وعلى أن صورتنا عن الذات غريبة عن صورتها كذات عقلانية وزاهدة كما كان يرسم ملامحها ماكس فيبر. من المستحيل تحديد صراع إجتماعى إذا لم نرسم فى

الوقت نفسه الحقل الثقافى الذى يحدث فيه ويمثل هدفا للعلاقات بين تشكيلات إجتماعية متعارضة. مجتمع الإستهلاك والدفاع عن الذات هما الفاعلان المتعارضان واللذان يحدد صراعهما الشكل الاجتماعى الذى يـتخـذه مجتمع ما بعد صناعى، مجتمعاً ليس ما بعد حداثي ولكن على العكس مفرط فى الحداثة.

إن الاهتمام المتنامى المعطى لفكرة الذات يتعارض مع الرؤى التى تستبعد الذات كلية، إما بإختزالها إلى طلبها السلعى، وإما بالبحث فيها عن بنى تفلت من الفاعل ووعيه، وإما أيضا بإفقار عمل النظرية النقدية والسوسيولوجيا المستلهمة من التوسير والتى تبحث، فيما وراء الوعى الزائف، عن منطقة نظام السيطرة. فى مرحلة التحول هذه والتى تتسم فيها الممارسات الإجتماعية للفعل الجماعى بالضعف وفقدان الاتجاه بحيث لا تكون لها قدرة على تحليل نفسها، مال المثقفون لاعطاء أهمية قصوى لهذه السلوكيات ولتفسيراتها التى ترفض أى إحالة إلى الذات ؛ وهم أنفسهم أول ضحايا هذا النزوع، بما أنه لا يوجد مجتمع خال من الفاعلين، ونظراً لرغبتهم فى أن يكون نقاداً فقط وأن يستبدلوا بالسوسيولوجيا المرتبطة بالتاريخ أنثروبولوجيا لاتاريخية يقضون على قدرتهم فى تفسير الممارسات الجديدة وينتهون بأن يخلقوا لانفسهم دولة داخل الدولة، أو طائفة فى المجتمع تكون لغتها الخاصة هى رفض الذات.

للعثور على الاتجاه الصحيح للتغيرات الملاحظة، يكفى أن يستعيد المثقفون وعلى رأسهم علماء الاجتماع صلتهم بالتقاليد الكبرى لمهنتهم : إكتشاف ما هو خفى، والخروج قليلاً من الذات ومن الوسط المحيط لاعادة تأسيس المسافة مع موضوع الدراسة والتى تسمح للمؤرخ أو عالم الاثنولوجيا ببناء تحليلاتهم. ألم يفت الاوان كى نفكر الآن فى أننا قد دخلنا فى مرحلة "ما بعد إجتماعية" و"ما بعد تاريخية " فى مجتمع هو محض خيال simulacre وفى تحلل مستمر للفاعلين داخل لعبة المرايا والاشكال؟

ألا نرى بالاحرى المجتمعات التى كانت خاضعة للنظام الشيوعى تسعى لأن تعمر نفسها أو أن تتغير، وفى نفس الوقت نرى سلوكيات شخصية وجماعية كانت مجهولة حتى هذه اللحظة تنتشر سريعاً فى المجتمعات الغربية فى حين أن جزءاً من العالم الثالث يسقط فى البؤس والصراعات العرقية والفساد؟

لم يعد الوقت مناسباً لإعلان موت المجتمع الصناعى والحلم بتوازن جديد بعد مرحلة من التغيرات الكبرى والتنمية المتسارعة. يقترب الليل من النهاية . عبرنا منذ 1968, كل مراحل تغيير المجتمع، منذ تفكك المجتمع الصناعى والأوهام ما بعد التاريخية إلى المشروع الليبرالى المحض لاعادة بناء إقتصاد جديد. حان الوقت لتعلم وصف وتحليل النماذج الثقافية، والعلاقات والحركات الاجتماعية التى تعطيها شكلاً، والنخب السياسية وأشكال التغيير الاجتماعى التى لها القدرة على تحريك ما بدا للحظة كعالم يتجاوز الفاعلية التاريخية. محاولة العثور على فكرة الحداثة تعنى أولاً الاعتراف بوجود مجتمع جديد وبوجود فاعليين تاريخيين جدد.

الفصل الثالث
أنا المتكلم ليست الانا

مجالات العقل

إرادت روح التنوير أن تكون تحريرية وقد كانت ؛ وغالباً ما تم تعريفها كفردية ولكنها لم تكن. ويتذكر القارئ التعارض المبين فى بداية هذا الكتاب بين تمجيد العقل والتجريبية التى تميز روح التنوير وبين الثنائية المسيحية الديكارتية الموجودة فى إعلان حقوق الانسان. لقد حرر الخضوع لمقتضيات التفكير العقلى البشرية من التطير والجهل! لكنه لم يحرر الفرد. لقد أحل مملكة العقل محل مملكة العادة والسلطة العقلانية الشرعية محل السلطة التقليدية. العقلانية الحديثة تحذر من الفرد وتفضل عليه القوانين غير الشخصية للعلم الى تطبق على الحياة الانسانية وعلى الفكر فى آن.

الفكر المسمى حديث يريد أن يكون علمياً! إنه فكر مادى وطبيعى! ويذيب خصوصية الظواهر الملاحظة فى القوانين العامة. وفى النظام الاجتماعى حيث أن معيار الخير أصبح هو المنفعة الاجتماعية يتعين على التعليم أن يرفع الكبار والصغار من الانانية إلى الغيرية جاعلاً منهم رجالاً ونساءً يقومون بالواجب ويؤدون أدوارهم طبقا للقواعد التى تبدو أكثر مناسبة لخلق مجتمع عاقل ومعتدل.

هذا التصور للتعليم كتنشئة إجتماعية وكصعود نحو العقل لم يختف! وما زال يعلن عن نفسه فى مدارس كثير من البلاد. إذ على الطفل أن يكون منضبطاً وفى نفس الوقت محفزاً بمكافآت أو مقموعاً بعقوبات من أجل أن يسيطر على نفسه ويتعلم قواعد الحياة فى المجتمع ومسيرات الفكر العقلى.

هدف هذا التعليم المحمل بالإلزمات هو أن يعطى لكل فرد القدرة على الصمود أمام الصعوبات المادية ولاسيما الثقافية والاخلاقية التى يلتقى بها فى حياته. ينبغى

أن يظل قادراً على أن يكون سيد نفسه وأن يثبت شجاعته وإستعداده للتضحية. التعلم هو تعلم الواجب وليس صدفة أن كلمة "واجب" تحدد المهمة التى يفرضها المعلم على التلاميذ؛ وكذلك كلمة إنضباط Discipline تطلق فى وقت واحد على نوع من الإلزام وأداة للعقاب ومجال للمعرفة. يمكن أن نستخرج من هذا المفهوم صوراً مضيئة أو قاتمة! ولكن من الصعب تعريفه كمفهوم فردى. فالتعليم يدخل وسائط بين طلبات الفرد وبين إشباعها المقبول! كما يدخل آليات للتسامى تفلت من سيطرة الفرد وتنحو الى العمومية بقدر الامكان.

لقد أُعتبر المجتمع الصناعى فى بداياته تعبئة عامة، والطبقة جيش العمل وتجنيد الناس فى المصانع كان يقوم به العسكريون فى الغالب. قد نوافق على أن هذه الصورة فظة أو جزئية ، ولكنها تحتوى من الحقيقة ما يظهر أن المجتمع الحديث لم يقبل الفردية بالنسبة لاغلب السكان. ولا حتى بالنسبة للصفوة المسيطرة الخاضعة لالزامات شديدة جعلت منهم خدماً للربح أو للصناعة، وجعلت منهم أعضاء فى طبقة أو مهنة مختفين خلف زيهم الموحد وأعرافهم. من هنا جاء ميل هذا المجتمع للرموز التى تصور الادوار الإجتماعية خارج أى ملمح خاص بمن يمارسها. إن فقدان الفردية كان شاملاً بالنسبة للنساء، المختزلات إلى أدوارهن كزوجة أو كأم أو كعشيقة. هذا النضال ضد الفردية يتزايد ويصبح موضوعاً لحملات الرأى والممنوعات الشرعية عندما يرتبط التحديث بالبعث أو بتكوين أمة. كان هناك نداء لبطولة الجميع للتضحية بالمصلحة والسعادة الفردية من أجل الحصول على الاستقلال أو ازدهار الامة وتستخدم نفس المصطلحات فى المؤسسات الانتاجية ولكن فى حدود أكثر أعتدالاً.

أين هى الفردية فى هذا المجتمع الحديث ؟ كيف لا نفهم البوذيين والكونفوشيوسيين عندما يعارضون بين أخلاق الواجب التى تميز، فى رأيهم، العالم الغربى الحديث وخصوصاً منذ كانط ، والأخلاق المسماة بالتقليدية كانت متمحورة حول الفرد عندما كانت تحاول أن تحرره من انفعالاته ؟ اليست الأخلاق المسماة بالحديثة

عبارة عن مجموعة من القواعد التى ينبغى تطبيقها من أجل مصلحة المجتمع الذى لن يصل إلى الرفاهية إلا إذا ضحى الافراد من أجله؟

وأخيراً كيف لا نشير إلى أن المجتمع الحديث يمكن أن يتحدد كمجتمع جماهير، فى الانتاج أولاً، وبعد ذلك فى الاستهلاك والاتصال، وبالتالى من المستحيل أن نطلق عليه صفة فردى؟ تعلن المجتمعات الحديثة نفسها أن قوتها تأتى من كونها تحل العمومية محل الخصوصيات. وتمتلأ السوسيولوجيا بأزواج من الاضداد تؤكد هذه الطبيعة للتحديث : من الجماعة إلى المجتمع، من إعادة الانتاج إلى الانتاج، من المكانة إلى العقد، من المجموعة إلى الفرد، من الانفعال إلى الحساب.

هذه الدعوة المنتشرة للعقلنة وللدور المحرك للعلم والتكنولوجيا قد مارست جاذبية شديدة فى الشرق والغرب فلماذا تثير اليوم من المخاوف أكثر مما تثير من الحماس؟ اولاً لان كونية العقل هذه آلة هائلة تدمر الحيوات الفردية التى شكلتها المهنة والذاكرة وكافة أشكال الحماية وكذلك العلم والمشروعات والمحفزات. أدى تسارع التقدم، إبتداءاً من الجيل الذى كان عليه أن يقوم بالتضحية، إلى الانتقال إلى التضحية الدائمة لجزء كبير من الانسانية. هل يمكن لأوروبا فى نهاية القرن العشرين أن تعتقد ـ كما كانت فى الوقت الذى أخرج فيه أيزنشتاين فيلم "الخط العام" ـ بأن إنتصار التكنيك مرتبطاً بالسلطة الشعبية يحرر الانسان من الجهل واللاعقلانية والفقر؟ لكننا قد رأينا العقل، الجدير بالاحترام عندما يقتصر على العلم الخالص، يتماهى أكثر فأكثر مع السلطات والاجهزة والافراد. قد تحدثت السلطات الشمولية بحماس عن التقدم وعن الانسان وعن الحداثة. وحتى فى المجتمعات التى لطفتها عقود من الرفاهية نشعر أننا سجناء للاجهزة العامة أو شبه العامة، والتى باسم العقل والمصلحة العامة التى تمثلها تجهل الواقع الذى تختزله بسذاجة إلى مجرد نتائج لقراراتها. وتمتلأ خطب الدول، وأحيانا خطب الاجهزة الخاصة ولا سيما عندما تكون إحتكارية، بنزعة إرادية تفيض بالروح العلمى وبالانشغال بالصالح العام، وهو ما يتناقض تناقضا يتعاظم شيئا فشيئا مع واقع غالباً ما يكذب أقوال الاقوياء.

لقد دمر الفكر النقدى على المستوى الاجتماعى "أنا" الدولة المختال فى سذاجة، كما كشف الفكر الفرويدى على المستوى الفردى، عن أوهام الوعى. ولكن غلطة هؤلاء النقاد أنهم يخطئون حقيقة ما يدمرونه عندما يسمونه ذاتا . أنهم على حق فى قلب كل مبادئ التطابق بين العقل الانسانى ونظام العالم، سواء إستدعت هذه المبادئ الدين أو العقل أو إستدعت التأمل أو العلم. ولكن بتدميرهم أنا فردى أو جمعى مؤسساً سلطته على قوانين للطبيعة، يحررون، كما فعل ديكارت من قبل، العقل العلمى المهدد دائما بالغائية وبفكرة الذات التى ولدت كمقاومة لسلطة الاجهزة.

علينا ألا نقبل الحديث عن هذه المفاهيم التى صاحبت صعود النموذج العقلانى. لأنه ليس الفكر النقدى هو الذى عمل على إضاعتها ولكنه تحول إجتماعى غيرمتوقع. وهذا التحول كان على أية حال متأخراً فى أوروبا التى كانت فى طور التصنيع فى القرن التاسع عشر : وهو الميلاد والانتشار السريع لمجتمع الاستهلاك. مجتمع الاستهلاك هذا، ومن بعده مجتمع المعلومات، هما اللذان أنتجا الفردية التى وقفت اليوم بفاعلية ضد فكرة الذات أكثر من السلطة المطلقة القديمة للعقل، ولهذا تستحق الفردية إهتمامنا النقدى.

الفرديــة

لا نستطيع اليوم أن نحتكر لحسابنا تمثلات تبلورت فى الوقت الذى كان ينتصر فيه، فى المانيا والولايات المتحدة أكثر منه فى انجلترا وفرنسا، التصنيع الضخم فى نهاية القرن التاسع عشر. كيف لا نرى أولاً الصورة المختلفة تماماً والتى فرضت نفسها فى مجتمعاتنا الاستهلاكية، والتى يبدو أنها تنتشر إنطلاقا من الولايات المتحدة إلى كافة أرجاء الارض؟ اليوم ترتبط فكرة الحداثة بتحرر الرغبات وإشباع الطلب أكثر من إرتباطها بمملكة العقل. هذا الرفض للالزامات الجمعية وللتحريمات الدينية والسياسية والعائلية وهذه الحرية للحركة وللرأى هى مطالب أساسية تلفظ كل أشكال التنظيم الاجتماعى والثقافى التى تعوق حرية الاختيار والسلوك باعتبارها رجعية وتجاوزها

التاريخ. فى الواقع حل نموذج ليبرالى محل نموذج تقنى وتعبوى. وعلى وجه الخصوص، تكون صور الشباب فى أغلبها صوراً لتحرير الرغبات والمشاعر. هذه الليبرالية مثلها مثل الديمقراطية تحدد الذات بصورة سلبية، برفض ما يعيق الحرية الفردية أو الجماعية. وهو ما يؤدى إلى الإستعاضة عن أزواج الاضداد التى أشرت إليها بالتعارض الذى أعطاه لويس دومون صيغته التقليدية وهو التعارض بين الكلية Holisme والفردية.

المجتمعات غير الحديثة، حتى وإن كان ظهورها متأخراً، هى تلك المجتمعات التى تحدد الفرد بمكانه الذى يشغله فى مجموع يشكل إما فاعل جماعى أو على العكس مجموعة من القواعد غير الشخصية خلقها فكر أسطورى يرجع إلى خلق إلهى أو حدث بدائى أو إلى تراث الاجداد. ليس للفردية أى مضمون خاص لان القاعدة لا تصدر إلا عن مؤسسة ويكون لها اثر فى التنظيم الجمعى. حرية كل فرد لا تعرف حداً سوى حرية الاخرين. وهو مايفرض قبول قواعد الحياة فى المجتمع والتى هى الزامات محضة ولكنها ضرورية لممارسة الحرية والتى يمكن أن تتحطم بالفوضى والعنف، ليس الفرد هو الذى ينبغى أن يُوجه أو يُقاد ولكن المجتمع هو الذى يجب أن يتحضر. وقواعد الحياة فى المجتمع صُنعت لتوسيع المجال المفتوح للحرية الفردية. وهذه فكرة متعارضة تماما مع التعليم التقليدى الذى يفرض على الطفل إلزامات شديدة كى ينتصر فيه العقل والنظام على العواطف والعنف. هذا النموذج الليبرالى لا يمكن تحديده إلا بواسطة دعوة عامة إلى حرية المبادرة فى حين أن نماذج التعليم والتنظيم الموجهه كانت أكثر تعقيداً وأنتجت مبحثاً فى الضمائر casuistique يشبه الكتب التعليمية لقساوسة الاعتراف فى عصورنا الوسطى كما درسها جاك لوجوف Jacques Le Goff. أن ملاحظة العادات الحالية لدى الشباب ـ خصوصاً فى غالبيته التى تشعر بإنتمائها إلى هذا المجتمع الليبرالى ـ تظهر ترابطا وثيقا بين الفردية والتسامح ورفض إستبعاد فئة إجتماعية أو قومية. من هنا جاء نجاح الحملات التى قادتها الحركة النسائية من أجل الحصول على حق منع الحمل والاجهاض والذى يتعارض مع ضعف وفشل الحركة الايجابية "لتحرير النساء"؛ ومن هنا أيضاً جاء رفض التميز العنصرى رفضاً يوازى فى قوته رفض الأنظمة الأستبدادية والشمولية.

ألا تعنى الحداثة إختفاء كل النماذج وكل أشكال التعالى وبالتالى كل القوى الدينية والسياسية والاجتماعية التى تخلق حضارات تحددها قواعد أخلاقها الجبرية؟ مفهومنا عن الحداثة أى عن التاريخ الحديث قد ساده فكرة أن خمود الأنظمة الأجتماعية ووكالات التحكم الاجتماعى والثقافى – عائلة، مدرسة، كنيسة، قانون – لم يمكن تجاوزها، ولا يصبح المجتمع فى حالة حركة إلا بتفاعل عاملين : إنفتاح حدود النظام وتشكيل سلطة مركزية تحطم آليات إعادة الانتاج الاجتماعى.

الموضوع الأول هو الدور الخلاق للتجارة الذى يؤدى إلى تفوق الدول البحرية كأثينا وفينيسيا وانجلترا الحديثة على الدول القارية مثل تركيا أو روسيا. تعزى أوروبا المعاصرة أهمية كبرى لهذا الموضوع. هذه المراحل سُميت الاتحاد الأوروبى للمدفوعات، اتحاد الفحم والصلب والمجموعة الاقتصادية. نادرا ما وصف بناء أوروبا الموحدة بمصطلحات إيجابية، فدائما تُستخدم مصطلحات إلغاء الحدود، والحدث الرمزى الأكثر دلالة فى سقوط الأنظمة الشيوعية فى أوروبا لم يكن هو أول انتخابات حرة تجري فى بلد شيوعى وهو المجر ولكن كان سقوط جدار برلين. الانتقال الحر للبشر والأفكار والبضائع والرساميل يبدو هو التعريف الملموس للحداثة التى تجعل من موظف الجمرك أثراً من أثار العالم القديم.

الموضوع الثانى هو موضوع الدور التحديثى للدولة: فالمجتمع لا يحدّث نفسه لأن الشئ ذاته لا يصبح آخراً . كل شيئ يقاوم التغيير ولاسيما القيم والدوافع التى تنتج عن تمثل الأفراد داخلياً. الدولة لا تنتمى إلى المجتمع ولهذا يمكنها أن تغيره سواء بفتحه على التجارة أو بدفعه إلى فتوحات بعيدة، وسواء بتحطيم الأشكال القديمة للتنظيم الاجتماعى والسلطات المحلية، كما فعل ملوك فرنسا فى بداية العهد الذى سمى لهذا السبب حديثا.

التكلفة الاجتماعية لهذه الآليات الاقتصادية والسياسية مرتفعة جداً : إنها آليات تدمر لتخلق، وتستثير تعبئة إقتصادية وعسكرية تؤدى للتفرقة والتعارض والغزو قبل أن تدمج وتسدل الأقنعة. أن عمليات التحديث الكبرى فى أوروبا وأمريكا قد أستدعت النيران أكثر ما استدعت العقل، وفرضت العبودية والعمل الاجبارى والاعتقال وتحويل السكان إلى بروليتاريا. ولكن هكذا خُلق المجتمع الحديث الذى أنتج تحديثه الخاص لا بواسطة القوة الملزمة للعقل والمؤسسات التى تسهر على تطبيقه ولكن بتكاثر الطلب والعرض، وبالمبادرة الحرة وتوسع السوق. لقد مهدت الدولة الحديثة لانتصار المجتمع المدنى وعينت له حدوده. وكما أنه على المستوى الاخلاقى تقوم المجتمعات الليبرالية بإزاحة القواعد الايجابية وتحل محلها القواعد السلبية وتستبدل الضمانات بالقواعد. ونرى على المستوى السياسى، أن الدولة الحديثة قد عملت على تراجع سلطتها بتشجيعها للترابط الحر للمنتجين أو المستهلكين أو السكان.

تؤدى حصيلة هذين التغيرين إلى سلطة القضاة التى تحل محل سلطة الدولة أو سلطة الكنيسة أو سلطة العائلة فى نفس الوقت تذوب الحياة الخاصة والحياة السياسية، وكلاهما مكان للمبادئ وللسلطة وللاسرار، فى حياة عامة هى تركيبة من اللوائح والحسابات. قوة هذا المفهوم تأتي من كونه يستبعد أى إحالة إلى الذات دون اللجوء إلى الالزام. يميل مجتمعنا إلى أن لا يضع إفتراضات على الذات، ويؤكد فى الغالب بشدة على أن الفكر والعادات والقوانين ليست حديثة إلا إذا استبعدت إى حالة إلى الذات المنظور إليها كقناع للجوهر الالهى. الحداثة، هى حسب تعريفها بطبيعتها، مادية.

هذا هو مغزى فكر يمكن أن نسميه ليبراليا ولكنه يتجاوز كثيرا حدود كونه مذهباً اقتصادياً أو سياسياً . إنه يحصر تدخلات الدولة فى خلق الشروط والقواعد التى تحبذ الانتقال الحر للأشخاص والثروات والأفكار. ولا تحمل أى حكم أخلاقى على السلوك إلا فيما يخص الخطر الذى يمكن أن تسببه للحياة العامة. وتلجأ للعقل كمبدأ للفردية، أى

مبدأ لمقاومة ضغوط كل الخصوصيات وبالتحديد الدينية والقومية والعرقية، إنها تفصل الدولة عن المجتمع المدنى بل وأكثر من ذلك تفصل الكنيسة عن الدول وتدفع بالتسامح تجاه الأقليات الى أقصاه. أليس حقيقيا أن هذا المفهوم للحياة الجماعية والشخصية يبدو "عادياً" اليوم لمن يعيشون فى المجتمعات الغنية والديموقراطية، حيث لم نعد نجد تقريبا أى حركات جماعية تطالب بنمط جديد من المجتمعات أو بالثورة؟

الانتقادات التى تثيرها هذه الليبراليه تكون على مستويين : المستوى الأول، يدين البعض التطبيق السئ وغير الكافى للمبادئ الجديدة. أنهم يطالبون بمزيد من الحرية والتسامح ومزيد من الحركة وبقليل من السدود أو الممنوعات والأخرون يعترفون، مع شعور بالحرج، بأن هذه المبادئ لا يمكن أن تنطبق على كل سكان العالم، إما لأنهم حديثون بشكل يفوق الحد أو ليسوا حديثين بما فيه الكفاية، وإما لأن الدول الغنية تعوق الدول الفقيرة عن النمو . طريقتان فى التفكير وإن بدا أنهما متعارضتان إلا أنهما متقاربتان، باعتبارهما يقبلان عن إقتناع بالرجوع إلى نفس النموذج المركزى.

يمنح موضوع الحياة الاجتماعية كتغير دائم وكشبكة من الاستراتيجيات أهمية مركزية للسوق الذى يكفل الصلة بين المؤسسة الانتاجية والمستهلك؛ وعبر التسويق تكيف المؤسسة الانتاجية إنتاجها مع طلب المستهلكين كما يعبر عن نفسه فى السوق. هذا الانتقال من مجتمع نظام إلى مجتمع حركة وتغيير يلقى الضوء علي جانب هام فى الحداثة : تفكك كل "شخصيات" المسرح الانسانى سواء تعلق الأمر بالأنا أو بالقانون أو بإرادة الأمير، فردية كانت أو جماعية. ويؤدى أيضا إلي فهم قوة الحركات المضادة التى تسعى لأن تدمج روح الجماعة فى مجتمع مختزل إلى تغييراته. وقد اكتسبت هذه الحركات قوة متنامية إبتداءا من اللحظة التى شعرت الأمم فيها - بعد أن طالبت بالحق فى حمل لواء الحداثة - بأنها مهددة بهذه الحداثة، وتحددت الأمم أكثر فأكثر بتراث ثقافى يقوض الكونية المجردة للحداثة التى ينظر اليها "كغريبة". لقد سادت هذه الحركات القرن العشرين لأنها كانت القاعدة للنظم الشمولية التى عمر بها القرن من

العنصرية القومية النازية إلى الشيوعية القومية الستالينية وإلى الامبرياليات الثقافية والعسكرية للعالم الثالث وخصوصا للعالم الاسلامى . إن الإشارة إلى هذه الأنظمة المعادية لليبرالية تجبرنا على التخلى عن الاتجاهات المريحة للرفض المزدوج والتى تدين مجتمع الاستهلاك الغربى وتدين بنفس القوة الأنظمة الشمولية. هذا الميزان الحساس لا يزن إلا كلمات ينبغى على العكس الاعتراف مع من لديهم القدره على الاختيار بأن أوروبيى الشرق ينظرون تجاه الغرب فى حين أن كثير من الغربيين يرون النور يسطع من الشرق. لقد عاصر قرننا كثير من أشكال الاضطهاد والابادة والتصرفات العشوائية لدرجة جعلتنا نفضل ضعف وتوتر مجتمع شديد الحركة على العنف المؤسس للمجتمعات التى تدعو إلى الجماعة أو إلى التاريخ أو إلى العنصر أو إلى الدين. ولكن هذا الاختيار الذى ينبغى أن يتم بكل وضوح يعنى فقط أنه فى عالم متطور وفى تحديث متسارع ونادراً ما يكون متجانساً تأتى أسوأ الأخطار من تدمير المجتمع التقليدى أو الحديث بواسطة الدولة التحديثية المتسلطة.

السوق هو الحماية الوحيدة الفعالة ضد تعسف الدولة؛ وهذا لا يعنى أن السوق ينبغى له أن يكون مبدأ تنظيم الحياة الاجتماعية لأنها تتضمن دائما علاقات سلطة تستدعى ردودا أخرى ليست بالضرورة ليبرالية أو تسلطية، ولكن يمكن إدراكها فى إطار علاقات مجموعات إجتماعية وقوى سياسية.

من هنا تأتى أهمية سيكولوجية الجماهير التى شغلت، من لوبون Le Bon إلى فرويد إلى مدرسه فرانكفورت، مكاناً هاماً فى الفكر الإجتماعى للقرن العشرين والتى أعاد اكتشافها سيرج موسكوفيتش، مؤخراً. إذا ما عرفنا المجتمع الحديث بإنحلال المراتبيات والقواعد فحسب ؛ وإذا لم نر فيه إلا استهلاك ومنافسة فإننا بذلك نستحث تشكيل صورة مكملة ومعاكسة فى آن ، تضع العقلانية الحياة الجماعية ولاسيما السياسية فى مواجهة الإنتصار الواضح للعلم والتقنية والإدارة. فمن برجسون وبوانكاريه إلى موسولينى وهتلر وكل من فكر فى مجتمع الجماهير، من الفلسفة إلى

السياسة ومن اليسار الاشتراكى إلى اليمين الفاشى، كانوا مشدوهين بهذا الاكتشاف لحياة جماعية تبدو قوانينها فى تناقض مع قوانين الطبيعة. كل مرة تختزل فيها صورة المجتمع الحديث إلى صوره السوق متجاهلة العلاقات الاجتماعية وكذلك المشاريع الفردية والجماعة ، نرى الصورة المفزعة لمجتمع الجماهير تعاود الظهور. واليوم ليس الزعماء السياسيون هم الذين يدعون للقلق ولكن وسائل الاعلام؛ ورغم ذلك فإن التعارض بين الفعل الاستراتيجى والتلاعب السياسى أو الثقافى لم يتغير. كل مرة يتم فيها تدمير الذات نقع فى التعارض المصطنع بين العقلانية الأداتية المحضة والجماهير اللاعقلانية. والطريقة الوحيدة لاستبعاد هذا التفسير السطحى للأنظمة المستبدة الحديثة هو التخلى عن الصورة الاختزالية للمجتمع الحديث. فهو ليس على الاطلاق مجتمعاً فردياً والنظام المراتبى الذى يميز المجتمعات التقليدية، كما يرى عن حق لويس دومون، قد تم إبداله بالتضامن العضوى وبالعلاقات الاجتماعية وإدارة الموارد الاجتماعية على وجه الخصوص . وكما أن الاندماج فى النظام الجماعى قد تممه إنفتاح العالم الصوفى وسعى الفرد لأن يكون فى علاقة مباشرة مع المقدس، بنفس الطريقة نجد اليوم أن الانخراط فى العلاقات الاجتماعية للانتاج قد تممه العلاقة مع النفس وتأكيد ذات تتحدد بمطلبها فى أن تكون فاعلاً. أى تقاوم سيطرة الأشياء والتقنيات واللغة .

المجتمع فى طور التحديث كان يخلط بين نمط الأداء الاجتماعى مع نمط االنمو التاريخى أي يخلط بين المجتمع المدنى والدولة؛ ما يميز المجتمع الحديث أو البالغ الحداثة hyper modern هو الفصل بينهما. وهو ما يمنع من إختزال المجتمع الحديث إلى السوق أو إلى التخطيط الحكومى والتى هى أنماط من النمو. لو اتخذنا الفردية مبدأً عاماً لتحديد المجتمع الحديث لاختزلته إلى النمط الليبرالى والسلعى للتحديث. وهو ما يعنى نسيان واقع العمل والانتاج والسلطة والسياسة. يمكن أن نبرز تفوق السوق على الاقتصاد الموجه، وهناك شبه إجماع على ذلك اليوم، ويمكن نرفض إختزال المجتمع إلى السوق. المجتمع الحديث ليس كلياً ولافردياً؛ أنه شبكة من علاقات الانتاج والسلطة. وهو أيضا المكان الذى تظهر فيه الذات ليس للهروب من الإلزامات

والتقنية والتنظيم ولكن للمطالبة بحقها فى أن تكون فاعلاً. ولكن هنا يخلى التعارض بين الحديث والتقليدى مكانه لاستمرارية ما بينهما. وكما أن الذات ، فى مجتمع انتاج، منخرطه فى العقلنة وتسعى فى الوقت نفسه للتخلص من سيطرة السلع والتقنيات، فى مجتمع نظامى لا تضيع فيه الذات كلية بين الادوار والمراتب لأن الفرد يسعى إلى التحرر من العالم الاجتماعى بواسطة إتصال مباشر قدر الإمكان مع عالم الوجود. التعارض الذى قدمه لويس دومون بحسم يعبر عن قلق كثير من المحدثين الخائفين من الانزلاق إلى مجتمع سيال تنمو فيه الفوضى وسلوكيات التفكك الاجتماعى. ولهذا فأنا أدافع هنا عن مفـــــهوم "ليبرالى" للنمو. ومفهوم الذات معارض تماما للفردية التى تتصور الأنسان ككائن غير أجتماعى، رابطا على العكس فكرة الذات بالحركة الإجتماعية أى بالعلاقة الصراعية التى تصنع الحياة الإجتماعية. الفردية القائمة على العقلانية الاقتصادية مرتبطة أساسا بتفاؤل لا محل له اليوم. اورليش بيك Ulrich Beck ، فى حديثه عن "مجتمع المخاطرة" والذى يطلقه على المجتمع الذى تشغل فيه الطاقة النووية، بحوادثها ذات الاحتمال الضعيف والعواقب الهائلة، مكانا مركزياً، قد أسقط الرؤية التقليدية التى كانت تجعل من الفرد موطناً لما هو غير متوقع فى حين أن النظام الاقتصادى كان يبدو مداراً بالعقل والتقدم. أليس الأمر حاليا هو العكس؟ يسأل أنطونى جيدنس Anthony Giddens ، الذى يحدد مجتمعنا بالبحث عن الثقة فى قلب مجتمع المخاطرة أى بذات تستند على نفسها وعلى علاقاتها البين شخصية وعلى "إنعكاسيتها reflexivite " وعلى الشعور العاطفى كى تتزود ضد ما يخبئه لها القدر فى عالم صار عليه اليوم صورة سفينة الفضاء ذات المرامى غير المتوقعة أكثر من صوره الآلة التى تكفل مردودية منتظمة لدى مفكرى التصنيع الأوائل. فلم يعد الفرد هو من يبحث بعقلانية عن ربحه فى السوق أو لاعب الشطرنج، تلك الشخصيات التى تبدو بلا شخصية والتى ستستبدلها النظم التقنية المعقدة فى يوم من الأيام، ولكن أصبح هو الكائن العاطفى المتمركز حول ذاته والمهتم بتحقيق ذاته بنفسه كما يقول جيدنس.

يطور جيدنس فى كتابه "الحداثة والهوية الذاتية" (1991) أفكاره التى بدأها فى كتابه "نتائج الحداثة" (1989) وتبدو موضوعاته قريبة مما أعرضه هنا. أولا لأن جيدنس يلح على تكامل كوكبة الأحداث الأجتماعية مع صعود الفردي، الذى يؤدى إلـى إنبثاق "الهويــة الذاتية". إن تهاوى الجماعات الصغيرة وقواعدها الثابتة والواضحة يمنح الفرد حرية إختيار اسلوبه فى الحياة ولكن يدفعه أيضا إلى الانعكاسية ـ أى الـى توجيه سلوكه إنطلاقا من وعيه به ـ التى تحتل فيها السيكولوجيا والسوسيولوجيا والاستشارة وكل أشكال العلاج مكاناً يتزايد شيئاً فشيئا. ولكن هذا الفرد بالنسبة لجيدنس يتشكل أولاً بطريقة دفاعية؛ إنه يستند فى بداية الحياة على الثقة التى يمنحها الطفل لمن يعتنون به، ثم يحدد نفسه بتمثل خبرات الحيــاة "فى حكايــة النمو الذاتى" (P.80).

هذا الهم بالذات، حسب تعبير ميشيل فوكو، ليس له أى مبدأ للوحدة وهو ما يعترف به جيدنس فى حديثه عن قطاعات أسلوب الحياة . يتعلق الأمر بالوعى بالذات de soi Conscience أى بسلوكيات يتوقعها الأخرون ويحاول الفرد توحيدها؛ إنها مهمة بلا نهاية مشحونة بالنرجسية. هذه الصورة هى صورة التشرنق Cocooning وصورة من سراب الأنا الذى يريد التحكم فى ذاته بالانسحاب من العلاقات الاجتماعية المنخرط فيها والتى تهدده. أليس هذا متعارض تماما مع ما أسميه الذات.التى ليست هى الهم بالذات ولكنها دفاع عن القدرة فى أن تصير فاعلا؛ أى على تعديل محيطها الاجتماعى ضد سطوة الأجهزة وأشكال التنظيم الاجتماعى التى تتشكل خلالها الماهية؟ الهوية الذاتية التى يستكشفها أنطونى جيدنس هى دافع سيكولوجي، ومسيرة للفرد موجهة إلى نفسه فى حين أن الذات، كما أعرفها، هى منشق ومقاوم يتشكل بعيدا عن هم الذات، هناك حيث تدافع الحرية عن نفسها ضد السلطة. جاء جيل بعد دافيد ريسمان David Riesman وروبرت بلا Robert bellah أعطى صورة للعادات الأمريكية يضعها فى اطار نظرية توكفيل وتوضح حدوده الفردية المتطرفة "وثقافة الانفصال" التى تتبناها. والأمريكيون المنتمون إلى الطبقة الوسطى منجذبون إلى "ثقافة الانسجام" فى

العمل أو فى الحياة المحلية أو فى العلاقات الشخصية كما يشهد على على ذلك صعود الأيكولوجيا الاجتماعية.

وهذا يعنى أن اكتشاف المرء لنفسه يتخذ أشكالاً على نفس الدرجة من التنوع كأسلوب الحياة الذى يتحدث عنه جيدنس وبلا . تقضى الفردية على العلاقات المراتبية والجماعية القديمة، ولكنه لا تشكل نمطاً سائداً للحياة الشخصية والاجتماعية. وهو ما يجب أن يمنعنا من الخلط بين الذات، كأساس متين للدفاع عن الشخص فى صراعه مع أجهزه السلطة، وبين الصورة المتعددة والمتغيرة للفردية والتى، كما يقول روبرت بلا، ما هى إلا طرق متنوعة للتكيف مع محيط متغير. الفردية المتطرفة الشائعة عن الأمريكيين بعيدة عن الروح المحلية للمحافظين فى المدن الصغرى وعن تشرنق سنوات الثمانين. لا طائل من محاولة رد هذه السلوكيات إلى نموذج عام. لا ينبغى الخلط بين فكرة الذات وبين لوحة العادات التى تتنوع من بلد لأخر ومن جيل الى الجيل الذى يليه.

إن ما ينقص كل هذه الصور للفرد هو استخلاص نتائج تدمير الأنا كما أنجزه فرويد. والفرد عندما يعتقد أنه منسلخ برغباته هو نتيجه للنظام وأهدافه وهو ما يضطرنا لأن نفصل بوضوح بين أنا المتكلم، كمبدأ محدد للصمود ضد منطق النظام، وبين الماهية كاسقاط لاقتضاءات وقواعد النظام فى الفرد .

فكرة الذات لا تتعارض مع فكرة الفرد ولكنها تفسرها بشكل خاص. ويلح لويس دومون مراراً على ضرورة التمييز بين الفرد كتفرد ملموس والفرد كفكرة أخلاقية. ولكن المعنى الأول وصفى محض، فى حين أن هناك أكثر من طريقة لبناء الفرد كوحدة أخلاقية. بالنسبة للبعض هو البحث عن المنفعة واللذة الفردية والتى يجب أن تكون أساس تنظيم الحياة الاجتماعية؛ وبالنسبة للآخرين الذين لا ينظرون إلى المجتمع كسوق أكثر مما ينظرون اليه كمجموعة من أجهزة القرار والتأثير يرون على العكس فى الذات أولا مطالبة بالحرية الشخصية والجماعية. وأخيراً هناك من يقفون بين هذين المفهومين المتعارضين فيحددون الفرد بأدواره الاجتماعية وخصوصاً بدوره فى الانتاج ،

ويعتبرونه اذن مع ماركس كائن "إجتماعى". بالغ الليبراليون فى اختزال الفرد إلى مجرد البحث العقلانيعن الربح. الأهمية التى أعزيها إلى الحركات الاجتماعية وإلى ما سميته بعد ١٩٦٨ "الحركات الاجتماعية الجديدة" قد وجهتنى إلى المعنى الثانى للفرد؛ فى حين أن الماركسية – وغيرها كثير من المدارس السوسيولوجية – قد اجتازت المعنى الثالث وإن كنت أقاوم استخدام المعنى الأول والثالث لأنه ليس هناك ما هو أقل فردية وأكثر قابلية للتنبؤ بصورة إحصائية من الأختبارات العقلانية، فى حين أن النظرية النقدية قد أظهرت كم كان الفرد موضوعا لتأثير النظام وفئاته الأدائية والتى يفرضها حائزى السلطة أو تديرها بصورة أكثر انتشاراً نحو تدعيم سطوة الكل على الأجزاء ولكن إذا إستبدلنا بفكره الفرد المشحونة فوق الطاقه بالمعانى المتعددة فكرة الذات الأفضل تحديداً، لن يعود ممكناً التطابق التام بين الحداثة وميلاد الذات وهو ما قادنى إلى تحديد الحداثة بالانفصال والتوتر المتزايد بين العقلنة وتحقيق الذات.

تحلل الأنـا

الفـكر العقلانى هو فكر معادي للفردية بوضوح، لأنه لا يمكن المناداة بمبدأ عام كونى، وهو مبدأ الحقيقة التى يثبتها الفكر العقلانى والدفاع عن الفردية فى نفس الوقت – اللهم إلا للدفاع عن حرية كل فرد فى البحث عن الحقيقة والتعبير عنها ـ وهو ما منح الفكر العقلانى قوة كبرى للصمود فى وجه القهر الثقافى والسياسى. موضوع الفردية الذى أحاول أن أظهر غموضه وتشوشه وحتى عدم وجوده، يحجب عظمة الأفكار العقلانية التى تدعو البشر للخضوع لمبدأ ما، للحقيقة التى تعلو بهم فوق تشتت اللهو وإندفاعة العواطف. ولا يمكن لنا ، بعد نيتشه وفرويد، أن نطلق على الفردية اكتشاف الهو، أو بصورة ملموسة الأهمية المعطاة للجنس فى الثقافة المعاصرة وفى الأفكار التى نشأت إنطلاقاً من فلسفات الحياة. هنا أيضا يحدث عكس التحرر الفردى وهو تحلل الأنا المختزلة إلى أن تكون مكاناً للتوازن غير المستقر والصراعى بين الهو والأنا الأعلى. ولنضف أخيراً أن ثقافة الاستهلاك تبدو هى الأخرى، على عكس الصورة التى تقدمها عن نفسها، كأحد أسلحه تدمير الأنا والذى يمكن أن نعتبره أحد مهام الحداثة الكبرى.

الأنا الذى كان يعتبر حضور النفس أى الله فى الفرد، قد أصبح مجموعة من الأدوار الاجتماعية . ولم ينتصر إذن إلا فى بدايات الحداثة عندما كان يبدو كمبدأ للنظام، مرتبط بانتصار العقل على العواطف وعلى المنفعة الأجتماعية. وقد إرتبطت الحداثة الأولى بنجاح فن البورتريه فى قلب الحضارة الحديثة، فى الفلاندرز وفى هولندا ولا سيما أيضا فى المدن الأيطالية. يحدد البورتريه الذى كان قد ظهر فى روما الصلة بين فرد ودور إجتماعى. إنه الأمبراطور أو التاجر أو المانح ولكن متحقق فى شكل فردى، ولذة المتفرج هى تخمين العنف، والبخل والشهوانية خلف أزياء البورجوازية والأرستقراطية أو رجال الدين. ولكن ما يطغى هــو الــدور الاجتماعى، لأنه أولاً هو الذى يفسر وجود البورتريه، الذى أوحى به أحد الأعيان، ثم بعد ذلك لأن نجاح البورتريه يثبت أن هذا الدور لا يمكن استيعابه داخل طبقة أو وظيفة، كما هو الحال فى المجتمع ما قبل الحديث ولكن داخل نشاط يستدعى قوه الخيال، والتى تعبئ الطموح أو الأيمان. فى هذه اللحظة فى بداية الحداثة إأنتصرت الفردية مع الروح البورجوازى. ولكن ثقافتنا، بعد قرن طويل من نقد الحداثة العقلانية، قد عملت على تحطيم البورتريه إلى شظايا، وأدت إلى ظهور الرغبة غير الشخصية، ولغة اللاوعى ونتائج التنظيم الاجتماعى على الشخصية الفردية ، بشكل جعل من الإحالة للأنا فارغة من أى معنى.

إذا كان ميلاد الذات مرتبط بإختفاء توافق الأنا مع العالم، فلا يمكن إذن أن تصبح شخصية روائية أو موضوعاً لرسام. ومع تفكك الرواية تنمو كتابة الذات إبتداءاً من بروست وجويس ومع نهاية الرسم التصويري بزغ الانفصال بين اللغة التصويرية التى تبنى موضوعات وبين التعبيرية التى تبحث عن تكوين معنى أمام الرائى. يقول سولاجيس Soulages "الرسم ليس وسيله للاتصال، وأعنى أنه لا ينقل معنى، ولكنه يكون هو معنى بحد ذاته، معنى أمام الرائى بحسب كينونة هذا الرائى (" Le monde 9-8 septem-ber 1991).

لم يعد الانسان المبدع يتماهى مع أعماله، فقد إستقلت هذه الأعمال بنفسها لدرجة جعلت المبدع يحتاج هو الآخر لأن يستقل عنها. كان الله موجوداً فى العالم الذى خلقه، وأراد الانسان فى بدء الحداثة أن يقلده ويحتل مكانه فدفعه إختياله فى الفخ وصار أسيراً باسم الحرية. وهو ما يضطره إلى العودة إلى الفصل بين الموضوعية والذاتية وأن لا يدرك حريته إلا فى التنقل كالبندول بين الالتزام والتنصل.

هذا الانفجار للأنا Moi يبعد شيئا فشيئا الماهية Soi عن أنا المتكلم Je . الماهية هى الصورة التى يكتسبها الفرد عن نفسه من خلال حواره مع الأخرين داخل جماعة. ما يحكم الأمر هنا هى العلاقة الاجتماعية المحددة مع الآخرين، وهو ما يحدد الدور وأغراضه المصاحبة له. يقول شارلز تايلور "لا يكون المرء ماهية إلا بوجوده وسط ماهيات أخر . إذ لا يمكن أبداً وصف الماهية بدون الرجوع إلى من يحيطون بها" (P.33) وهو يستعير مبدأ فتجنشتين فى أن كل لغة تفترض مشاعية اللغات.

توجد الماهية إذن فى مجال الاتصال فى حين أن الذات، أو أنا المتكلم ، توجد فى قلب الفعل أى فى قلب تعديل المحيط المادى والاجتماعى.

قدم جورج هربرت ميد G.H Mead فى مجال العلوم الاجتماعية فى القرن العشرين التعبير الأكثر تبلوراً لهذا المفهوم للشخصية كتمثل داخلى لنماذج العلاقات الإجتماعية. ولذا يصعب عليه تمييز الماهية عن الأنا Moi . فالأنا هى "مجموعة منظمة من سلوكيات الأخرين يضطلع بها الفرد بنفسه" (P.147) . أما الماهية فتتشكل من الاعتراف بالآخر كموضوع تتصرف أنا المتكلم حياله. إن الجمع بين الأنا والماهية يكوّن الشخصية. واطروحة ميد الاساسية هى أن "محتوى العقل ليس إلا تطور وإنتاج قام به التفاعل الاجتماعى" (P.163). تتميز أنا المتكلم عن الأنا كبنية نفسية بحريتها فى التصرف سلبياً أو إيجابياً تجاه القواعد الإجتماعية التى تتمثلها الأنا داخلياً. ولكن أسباب الصمود فى وجه عمليات الربط "بآخر معمم" ليست واضحة. يبدو

أن مجرد الوجود الفردى وحده كافى لتفسير هذه الفوارق المألوفة بين فاعل خاص والقواعد العامة. يتحدث ميد عن دور المبتكر والمغير والعبقري ولكنه بعيد تماماً عن فكرة الذات كما أعرضها هنا. ليس للأنسان شخصية إلا لأنه "ينتمى لجماعة ولأنه يتكفل بمؤسسات هذه الجماعة فى سلوكه الخاص" (p.138) : وبشكل أكثر تحديداً يكون «الفرد قادراً على تحقيق ذاته كماهية بقدر ما يستعير سلوك الآخر" (p.165) ليس ميد بالتالى ببعيد عن المفهوم التقليدي للشخصية التى تحددها أدوارها الاجتماعية والتى تزداد فرديتها قوة كلما تمثلت القواعد الاجتماعية داخلياً.

فكرة أن الماهية والذات تنفصلان شيئا فشيئا، وفكرة أن الهوية المرتبطة بالماهية تتعارض مع أنا المتكلم – وهو ما يدمر وحدة ما سميناه بصورة غامضة "الشخصية" – لا تفرض تفسيراً راديكالياً، ولكنها تواجه بوضوح كل المحاولات التى تهدف لوضع الفرد والمجتمع، وكذلك الذات والأدوار الاجتماعية فى منظور مشترك. بل على العكس إن الهوة التى بين السؤال والأجوبة هى التى تكفل التغيير المستمر للمجتمع. وكذلك القدرة على التعامل مع هذه الهوة هى التى تحدد فعالية نظام المؤسسات.

لا يمكننى هنا الآن أن أعـاود الطريق الذى سلكته من قبل فى الجزء الثانى من هذا الكتاب. إنفراط الصورة العقلانية للحداثة، إنفراط العقل الموضوعى، يظهران القوى الاربع للحداثة والتى تحدد تركيبتهما المشتركة المجتمع المعاصر : الجنس، الحاجات السلعية، المؤسسة الانتاجية، الامة ؛ ويوجد الأنا المشتت فى الاركان الاربعة لهذه اللوحة. إذ يخترقه الجنس ويصيغه السوق والمراتبية الاجتماعية وينخرط فى المؤسسة الانتاجية ويتماهى مع الأمة، ولايبدو أنه يعثر على وحدته إلا عندما تفرض إحدى هذه القوى نفسها على الأخريات. هنا يناسبه القناع تماماً ولايشعر الفرد بنفسه الا تحت السلاح أوفى العمل أو فى رغبته الجنسية أو كمستهلك حر فى إختيار مشترياته التى يهواها. فى المجتمعات الأكثر ثراء يفرض هذا الشكل الاخير نفسه على الأشكال الأخرى مسنودا بخطاب ايديولوجى مشجع. ولكن فقره واصطناعيته تعادل الفقر

والاصطناعية التى تبثها المؤسسات الانتاجية أو الأمم او الأدب الاباحى. الواقع الوحيد فى هذا المضمار هو الفرد، لأنه هو المكان الذى تلتقى فيه وتتشابك قوى غير شخصية غريبة عن بعضها البعض.

واليوم يلقى الغرب بنفسه بلا حساب، منتشيا بإنتصاره على امبراطوريات الشرق ودكتاتوريات الجنوب القومية، فى ليبرالية بلا حدود. لايتعلق الأمر بتحديد الخير ولابتحديد الطريق الذى يقود اليه. ولكن يُكتفى بازاحة السلطات المطلقة والايديولوجيات وترك المجال مفتوحا للمصلحة ولازدهار الفرد وللتعبير عن الرغبات. ليبرالية إنحلالية تخترق المجال السياسى لتقرب بين اليمين المتطرف الإنحلالى واليسار المتطرف من نوع يسار ٦٨. يبدو أن تحديد الخير أمر خطير. إذ يختزل الخير إلى الأصالة ولم يعد يُدرك كنضال تحريرى. تنتصر الفردية ويكون الشر فقط هو المحدد الملامح : تبعية الأفراد ومصالحهم وأفكارهم للدولة الكلية القدرة التى تنادى بحياة الجماعة وتستنكر الغريب وتحذر من كل الأجسام الوسيطة. لقد صارت الأنظمة الشيوعية هى الوجه النموذجى للشر ونشعر بإطمئنان أننا فى الطريق الصحيح عندما نشيد بكل ما ادانته هذه النظم. إن الثقافة المعاصرة ترفض الرمزية، لأنها تحيل الى عالم يتجاوز الانسان، ويستبدل به علامات الخبرة المعاشة مباشرة، والجهد والرغبة والعزلة والخوف، فيستغنى بذلك عن فكرة الذات ؛ طالما أن الجوهرى للمرء هو أن يعيش ويعبر عن نفسه ويتواصل أيضا دون أن يكون مجديا أن يفكر فى نفسه كشىء مختلف عن أن يكون مجرد موضوع يستحلب منه أفضل جزء فيه.

هذة الفرحة بالاستهلاك بلا كابح ليست مدعاة للاحتقار. إنها تميز رد فعل على الانتصار الخانق للايديولوجيات الجماعية التى لم تكن تتحدث الا عن التعبئة والغزو والبناء. ولكن كيف لايشعر المرء بحدود هذه الفرحة؟ لان الفرد فى الواقع ليس إلا نقيض ما يتصوره هو عن نفسه. فبمجرد ما أن تحرر من القيود التسلطية شرع فى التفكك. فمن جانب هو محكم بالموقع الذى يشغله فى السلم وفى الحراك الاجتماعيين : كمن

يتصور أنه يعبر عن ذوق شخصى حددته الاختيارت المميزة لفئته الاجتماعية؛ تبدو حريته وهمية بما أن سلوكه قابل للتوقع بدرجة كبيرة. ومن جانب آخر يقوده الهو اللاواعى وهو ما يسمح للتحليل أن يشجب عن حق أوهام الأنا. أن من لايتحدثون الا عن الفرد هم من يعتقدون بمنطق النظام ويطاردون بحمية فكرة الذات. اذا كانت مصلحة الإنسان الفردية تقوده ؛ يمكننا أن نفهم سلوكه دون الرجوع الى شخصيته وثقافته وأوضاعه السياسية. ففكرة الذات لايطرحها الا الوعى بالاشكال الجديدة لأزمة الشخصية. المجتمع الليبرالى يلبى رغبة البحث عن المصلحة ولكنه زاخر بالثقوب والتمزقات والتى لا نستمع فى أغوارها إلى صوت الذات ولكن نستمع إلى صرخة، أو حتى صمت، من لايكون ذاتا، المنتحر أو المدمن أو المكتئب أو النرجسى. وكأن المجتمع حلبة لسباق السيارات تقبع وراءها المستشفى التى يرسل لها المصابون فى السباق.

فكرة الذات بعيدة كل البعد عن الخضوع للقانون أو للانا الأعلى؛ وعلاوة على ذلك ليست هى الأنا. ولهذا السبب أحذر من فكرة الشخص لأنها تفترض توافقا بين الأنا وأنا المتكلم، توافقا أعتقد أنه غير حقيقى. الفاعل هو إرادة واعية لبناء التجربة الفردية ولكنه أيضا إرتباط بتراث جماعى، إنه إنتشاء ذاتى لكنه أيضا خضوع للعقل. إنه لا يضع مبدأ للوحدة نافذ السطوة بديلاً عن العالم المنفرط لما بعد الحداثة ؛ إن الوحدة هنا مفهوم "رخو" يوجد كشبكة من العلاقات بين الالتزام والتنصل، بين الفرد والجماعة اكثر منه تأكيد قطعى جوهرى.

ان تفكك فكرة الأنا مواز لتحلل فكرة المجتمع. هذا المجتمع الذى طالما جرى تعريفه كأنا جمعى طابق الكثيرون قبل فرويد بينه وبين صورة الأب أو الأنا الأعلى. أثبت علم الاجتماع المعاصر السمة الوهمية لهذا التصور. فالمجتمع ليس مسخاً للكنيسة وللجماعة وللمقدس، وليس تشكيلاً وتنظيماً للعقلانية. سواء تعلق الأمر بمجتمع قومى أوبمؤسسة إنتاجية أوبمستشفى أو بجيش. إن مجتمعا ما أو تنظيما ليس الا الحقل

المتغير المتماسك قليلا والمحكوم برخاوة والذى يطرح أكثر من منطق مختلف، وبالتالى مجموعة علاقات متعددة ومفاوضات وصراعات إجتماعية. وقد أثبت علماء إجتماع التنظيم مثل ميشيل كروزييه أنه ينبغى إبدال الاحالة إلى قواعد نظام إجتماعى معين بتحليل استراتيجيات إدارة التغيرات غير المحكومة فى معظمها. هناك كثير من السذاجة فى إدعاء المؤسسات الانتاجية الدفاع عن ذاتها وشخصيتها وعقلها، وهناك كثير من الأخطار تداهمها فى استمتاعها بالنرجسية؛ لان الفعالية تقتضى الانفتاح والاستعداد للتكيف وللتغير، وللبراجماتية والحساب، فى حين أنه على مستوى المؤسسات الانتاجية وكذلك على مستوى الحكومات والأفراد يقود الهوس بالهوية إلى الشلل وإلى سلوكيات دفاعية اكثر فأكثر. لاشىء هناك يملأ المسافة التى تفصل الذات عن أنا هى لذاتها pour soi حسب تعبير كورنوليوس كاستروريادس Castoriadis Cornellius . المجتمع والفرد والتنظيم هم، باعتبارهم لذاتهم، قادرون على إمتلاك غاية، وعلى الحساب وعلى حفظ نفسهم وعلـــى خلق عالم خاص بهم. ولكن هذا الانغلاق فى ما هو لذاته هو نقيض الذاتية القادرة على أن تغير ذاتها وتتصل بالآخرين. الذات تتحدد بالانعكاسية والادارة، وبالتغيير، عن تروٍّ وأناة، لذاتها ولمحيطها. وهو ما يعطى دورا مركزيا، فى قول كاستوريادس للخيال كقدرة على الخلق الرمزى.

سراب الحداثة المطلقة

لقد قادنا مجتمع الاستهلاك بسرعة هائلة إلى ما كان يدركه مجموعة محددة من مثقفى القرن الثامن عشر. والمسافة بين ماهو كائن وما ينبغى أن يكون، بين الرغبة والقانون يبدو أنها أُلغيت كما ألغيت الحدود بين الانسان من الداخل وسلوكياته الاجتماعية، كما قال دافيد رايزمان David Riesman فى كتاب مشهور "الجمهور المعزول". يبدو أن العالم قد عاد مسطحا كديكور أو كصفحة للكتابة. انه لم يعد الا نص أوتركيب لعلامات رخوة وغير محددة الاتجاه. الحلم الكبير لهذا المجتمع هو التوافق التلقائى بين للعرض وبين الطلب، بين خيال المستهلك وربح مؤسسات الاستهلاك والاتصال وقوتها. والتفسيرات التى تقدم لمجتمع الاستهلاك هذا ليست ما بعد حداثية

بقدر ما هى بالغة الحداثة حسب تعبير مارشال بيرمان Mareshal Berman الذى استعاره منه سكوت لاش Scott Lash وجوناثان فريدمان Jonathan Friedman. وهو ما يعني فى الواقع، حداثة متطرفة، معممة، حاضرة فى كل مكان طبقا لمسار مشابه لمسار تحول السلطة الذى وصفه فوكو، مركزة أولا فى القمة ثم تنتشر بعد ذلك فى كل الجسد الاجتماعى والحياة اليومية. هل نحن فى المراكز التجارية، نكون فى مجال داخلى تختلط فيه الرغبات المكبوتة أم نحن فى مؤسسات للخدمة؟

نحن نفهم أن هذا الوضع الذى تختفى فيه الذات وموضوعية العقل معا فى عالم من الصور قد جذب تقريباً كل المستهلكين ابتداء من تدخل الدعاية والاعلان وحتى أشكال أكثر تجريدا، وجميعهم مفتونون بالوحدة الظاهرة لعالم نابع من ماركس والكوكاكولا فى نفس الوقت حسب تعبير جان لوك جودار Jean luc Godard فى فليم "الصينية". ولكن الا يتعلق الأمر بسراب مشحون بالايديولوجية كالسراب القديم عن تحرر الانسان بالعمل والوفرة؟ هذا الانصهار بين الفرد والتنظيم الاجتماعى فى تدفق الاستهلاك والاتصال اليس هو اكثر حضوراً فى كلمات المعلقين عنه فى السلوك الواقعى؟ فى واقع الأمر تسير الملاحظات السوسيولوجية فى اتجاه معارض لخطاب الفلسفة الاجتماعية الجديدة، أنها تبين انفصالاً شديداً للعالم الذاتى عن عالم الموضوعات والمجموعات الأولية ومجتمع الاستهلاك، كما تبين فى نفس الوقت الآثار السلبية لذوبان الذات فى محيط بناه تجار الوهم. لقد أصاب ميشيل مافسولى Maffesoli Michel عندما رأى قبائل فى المكان الذى يظن أن به أفراداً. فى الضواحى المحيطة بكبرى المدن الغربية نجد أن الشلل أو المجموعات العرقية أو التجمعات ووحدات الجوار هى التى تأتى على ما فى المراكز التجارية. نرى فى مكان صراعات بربرية وعلاقات غريبة وعدوانية بدلا من انصهار الفاعل والنظام فى مجتمع الاستهلاك.

صحيح أن مجتمع الاستهلاك والاتصال بالغ الحداثة وينجز تدمير الماهيات والمكانات الموروثة. ذلك التدمير الذى بدأ فى الرحلة الكلاسيكية للحداثة: ولكن صحيح أكثر أن هذا المجتمع ما هو إلا تحقيق لحركة طويلة من العلمنة، ومن ازالة السحر عن

العالم. والصورة التى يقدمها مجتمع الاستهلاك عن نفسه والتى تضخمها الفلسفة الاجتماعية تحجب التمزقات التى توحى بها طبيعته الحقيقية، كما تحجب القطيعة المتزايدة بين معنى صار خاصاً وعلاقات تغزو الحياة العامة، وبين مشروعات وسوق وكذلك بين بناء القرارات الديمقراطية وحرية الاستهلاك . إن الدفاع عن الذات ضد مجتمع الاستهلاك يكمن أولا فى شجب الايديولوجيا السائدة وفى الكشف، فى عالم يقال عليه أنه مسطح ومتآلف، عن علاقات السلطة والتبعية، عن القطيعة والرفض، عن السلوكيات العدوانية والاقنعة. المجتمع البالغ الحداثة لا يوجد فيما وراء الذات والحركات الإجتماعية: إنه يدعم الآليات التى تدمرهما ولكنه أيضا يفسح المجال لعملهم.

إن الفكر الليبرالى، حتى وإن تحدث خطأ عن الفردية، قد استوعب الحركة العامة للقضاء على الماهيات، بل حتى شجع تدمير أوهام الوعى والسريرة، تماما كما فعل الفكر النقدى الأشد جذرية. تدمير يتم منذ زمان طويل وبقوة لدرجة أننا ميالون للمطابقة بين الحداثة وبين نتائجها . ألا ينبغى أن نطلق كلمة حديث على مجتمع وعلى ثقافة دفعًا بالعلمنة والتجريبية إلى أقصى مداها، وهما بدورهما قد قضيا جذريا على كل نداء بمبدأ مركزى فى التــطبيق، وعلى كل الذوات سواء سميناها الله أو النفس أو الأنا أو المجتمع أو الأمة؟ وأنا أقبل هذه الأحكام على شرط إضافة إن ميلاد الذات، ليس فقط لا علاقة له بالدفاع عن الأنا وعن الوعى وعن السريرة ولكن أيضا ينبغى القول بأن تدمير الأنا هو وحده الذي يسمح بإنبثاق أنا المتكلم. وهو ما يقترن بتدمير الطبيعة ذات الشكل الانسانى.

مع سيزان Cezanne أصبحت الطبيعة طبيعة وكفت عن ان تكون إنطباعاً وشعوراً وتدخلاً من الانسان. وهذا ما أدى إلى اختفاء وحدة الفن : فبينما كانت مدرسة فى التصوير تضم السورياليين والتكعبيين تستبعد الذات وتبرز البنية ، قصرت مدرسة أخرى ـ إبتداءً من التعبيرية وحتى التجريد الشاعرى ـ نفسها على الذات أو على إعادة إكتشافها. وحظيت المدرسة الأولى بنجاح كبير لأنها كانت تجعل من الفنانين مبتكري

لغة وأظهر بعضهم قدرة بلا حدود تقريبيا على ابتكار سلسلة من اللغات. أعمال المدرسة الثانية أكثر تأثيرا، حتى وإن لم تحظ بنفس القدر من الأعجاب، خصوصاً عندما ربطت تدمير الأنا بإعادة اكتشاف الذات. وهى حالة جاكوميتى Giacometti بشخوصه شديدة النحافة والتى يمكن أن توضع أحيانا فى علبة ثقاب، تبدو حركة خالصة وزائغة البصر، فى حين أن نظرة أكثر انتباها تؤكد للتو أن جاكوميتى هو قبل كل شئ رسام بورتريه وخصوصا بورتريه شقيقه دييجو وبورتريه أيزاكو يوانايهار وايلى كانتور على وجه الخصوص. ألا يقول هو عن عمله : حتى فى الرأس الأقل تعبيراً والأقل عنفا، فى رأس الشخصية الأكثر غموضا والأكثر هلامية، تلك التى تكون فى حالة يرثى لها لو بدأت فى رسم هذه الرأس وتصويرها أو بالأحرى نحتها، كل هذا يتحول إلى شكل ممتد ودائما ما تبدو لى ذات عنف مضمر للغاية، وكأن شكل الشخصية يتجاوز دائماً كينونتها، ولكن هذا الشكل أيضا هو بصورة ما بؤرة عنف (ecrits p 245.) : هذا النص قد أستشهد جزئيا به هربرت ماتر H. Matter فى كتابه "ألبرتو جاكوميتى". ولكن ينبغى التأكيد على تكامل هاتين المدرستين أكثر من التأكيد على تعارضهما : إن ما يقارب بينهما هو قطيعتهما مع تمثيل الأدوار والانماط الأجتماعية، والاستبعاد الكامل لأى مجاز.

أنا المتكلم ضد الماهية Le Je contre le Soi

لا توجد أنا المتكلم إلا عندما لا تستطيع أن ترى نفسها. فهى رغبة الأنا وليست مرآتها. هذا المبدأ ينطبق أكثر على العلاقة بين أنا المتكلم والماهية باعتبارها مجموعة من الادوار الاجتماعية. وأنا المتكلم لا تتشكل إلا عبر قطيعة أو تمييز بالنسبة لهذه الأدوار. الوجه والنظرة يحتجبان خلف الأقنعة؛ ومن المألوف ألا نتعرف إلا على أقنعتنا ونتماهى معها، فى حين أن وجهنا يبدو لنا غير محدد ونظرتنا فارغة. بالضبط كالعاطل عن العمل الذي يشعر بأنه محروم من الوجود الاجتماعى وليس المهنى فقط . يمكن للمجتمع الليبرالى المعاصر أن يحبذ ميلاد الأنا المتكلم لأنه يضاعف الأدوار الاجتماعية

ويمايز بينها، ويفرض فى كل دور من أدوارنا شفرة وسلوكيات تتبلور أكثر فأكثر. من فرط ممارسة اللعبة ننتبه إلى أنه ينبغى أن نعير أنفسنا لها لا أن نمنحها أنفسنا تماماً وهو ما يؤدى إلى النرجسية التى ترفض كل التزام وتقفز من دور ومن وضع إلى آخر بحثاً عن أنا متكلم متنصلة من كل الأدوار. ولكن ما يمكن أن يؤدى أيضا إلى إرادة أن يكون المرء ذاتاً، هو أن نكتشف فى الموقف سلطة ومنطق لجهاز فى مواجهته يبدأ دفاع الذات، بدلاً من التنصل من الأدوار الإجتماعية وتكسير الآلات.

لا يمكن أن نكتفى بالمعارضة التى يقيمها رون هارى Ron Hari بين الشخص والماهية (Self) الشخص بالنسبة له هو الكائن الملموس الموجود إجتماعياً والمرئى على الملأ، المزود بكل أنواع السلطة وبالقدرة على أن يقوم بأفعال عامة تحمل معانى محددة. والماهية هى "الوحدة الشخصية التى أشعر أنها أنا نفسى، وجودى الداخلى الفريد" (P .16) . هذا التمييز يفترض توافقاً ـ يؤكد عليه رون هارى، (وخصوصاً فى الفصل الرابع من كتابه) ـ بين الأنا الاجتماعى والأنا الداخلى الذى يعى بوجوده كفرد. هذا الإتصال بين أنا المتكلم والأنا Me ، حسب التحليل التقليدى لجورج هربرت ميد، غير كاف. وتقوم المشكلة الرئيسية فى السوسيولوجيا بالتحديد إبتداءً من عدم التوافق بين الأدوار الإجتماعية وصور يحددها المجتمع ويفرضها علىّ، وإبتداءا من تأكيدى لنفسى كذات خالقة لوجودها الخاص، وهذه المشكلة هى التعارض بين الحتمية والحرية. ويبدو إريك إريكسون Erik Erikson أكثر حساسية للتعارض بين الماهيات المتغيرة والأنا. فهو يضع تشكل الهوية فى مواجهة التماهيات التى تؤدى إلى "إختلاط الهوية". إن ما أسميه ذاتا هو تأمل من الفرد لهويته الخاصة.

إن التراجع فيما يخص الأدوار الاجتماعية، وحدود التنشئة الإجتماعية والفصل بين الوظائف الإجتماعية والمشروعات الشخصية كلها أحداث هامة تبعدنا عن الفكرة القديمة للإندماج الاجتماعى وعن النموذج اليونانى للانسان-المواطن الذى تجاهد مجتمعاتنا الحديثة للدفاع عنه وتجديده - بحديثها عن العاملين أكثر من حديثها عن

المواطنين – فى حين أن الممارسات تبتعد فى معظمها عن هذه الفكرة وأن تأكيد الذات يرتبط أكثر فأكثر برفض النظم ومنطقها فى التـنظيم والسـلطة كما عبر عن ذلك بحماس كبير أندريه جروز Andre Groz وأورليش بك Urlich Beck .

لا ينبغى أن يبعدنا شئ عن تأكيدنا الرئيسى : الذات حركة إجتماعية. إنها لا تتكون فى الوعى بالماهية ولكن فى الكفاح ضد أعداء الذات أى ضد منطق الأجهزة ولاسيما عندما يصبح هذا المنطق صناعات ثقافية وبالأحرى عندما يكون لديه أهداف شمولية. ولهذا ارتبط وعى الذات بإستمرار بنقد المجتمع، وهذا كان صحيحاً لدى بودلير، وبصورة أكثر درامية فى كتاب "موسم فى الجحيم" وهى لحظة تأسيسية لوعى الذات فى الثقافة المعاصرة. لا تظهر أنا المتكلم لنفسها إلا بالتخلص من كل الروابط الشخصية والجماعية، وبتحوير المعانى وبخبرة صوفية : إن لم تمت البذرة. وهذا الاكتشاف لأنا المتكلم لا يعود سالماً من الجحيم؛ فالذات تحترق فى اللهيب الذى أضاء لها وصار رامبو Rimbaud منفياً عن ذاته. نستمع إلى إقتضاء الذات عبر شهادات الضحايا والمعتقلين والمنشقين وليس عبر الخطب الأخلاقية لمن لا يتحدثون إلا عن الإندماج الإجتماعى. إن إيماءة الرفض والمقاومة هى التي تخلق الذات. وقدرة المرء المحدودة على أن يأخذ مسافة من أدواره الإجتماعية الخاصة وعدم الانتماء والحاجة إلى الاحتجاج كلها تجعل كل منا يعيش كذات. وتحقيق الذات يعارض باستمرار التنشئة الإجتماعية والتكيف مع المواقف والأدوار الإجتماعية، ولكن على شرط أن لا ينغلق هذا التكيف في ثقافة مضادة للذاتية وأن ينخرط، علي العكس، في الكفاح ضد القوى التى تدمر الذات بفعالية.

تظل فكرة الشخص، على العكس، مخلصة للتراث الأساسى للفكر الغربى، وبالنسبة لها يتجاوز الانسان الفردية التى تأتى له من جسده وحواسه لترتفع إلى العقل؛ لا لأن هذا العقل كونى ولكن لأنه لا يطيع إلا قوانينه الخاصة الموجودة فى الفكر الأنسانى. لقد كان كانط يتحدث عن "الشخصية" Personnalite ولكنه استخدمها

بمعنى "الشخص" وتبعه فى ذلك كثيرون بعده. بل وحتى لدى إمانويل مونييه Mounier Emmanuel والذى ظهرت لديه موضوعات مختلفة، يعرُف تحقيق الشخصية كالتزام بخدمة القيم العامة، بشكل يجعل الشخص يسمو فوق العالم المادى. وإذا كنت أتحدث عن الذات وليس عن الشخص فلكى أبتعد عن هذا التراث. الدعوة إلى العقل تحرر العواطف ولكنها لا تشكل الذات، إلا فى اللحظات الأولى التى كان الفكر الحديث فيها مازال وريثاً للفكرة المسيحية عن إله عاقل خالق للعالم. هل لديكارت أن يضع الوجود فوق الماهية essence وهل كان يمكنه تصور أن الله قد خلق عالماً لا يخضع لقوانين العقل؟ خصوصاً، وأن انتصار العقل هو إنتصار السلطة الصناعية وسلطة الدولة التى يمكن أن نسميها بصورة سوسيولوجياً "المجتمع"، بحيث أنه أصبح النداء فى العالم الحديث بالالتزام وخدمة العقل هو فى أفضل الأحوال إنغلاق فى قفص التقنية، وفى أسوأها هو مشاركة فى العقل تتم باسم البحث العقلانى عن الانتصار.

يهدف الانقلاب الضرورى إلى ربط الحرية بالذات وليس بالانسان كشىء فى ذاته l'homme -noumen ولكن بالانسان كظاهرة l'homme -phenomen (حسب مصطلحات كانط فى "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق") والانسان كجسد. وليس هذا لاختزال الذات كفرد ولكن لإدراكها على أنها مطالبة بالوجود كفرد، ومطالبة بعيش حياة شخصية، مطالبة هى فى الغالب ضد الأجهزة وتقنيات السلطة؛ وهى أيضاً دعوة لاستخدام قوة العقل للصمود فى وجه السلطة التعسفية أو سطوة الاتصال. الذات لاتتشكل بابتعادها عن الجسد وعن الهو وعن عالم الرغبة ؛ والحداثة لاتعنى سحق العاطفة والعلاقات بين الشخصيات باسم العقل.

بل عل العكس تماما فالذات دائما ذات عصية، متمردة على القواعد وعلى الاندماج وتسعى لتأكيد نفسها والاستمتاع بها: وعن طريق مقاومتها السلطة تحول هذا لتأكيد لنفسها إلى رغبة فى الكينونة كذات. تتحدد الذات بالحرية وبالنضال من أجل التحرر اكثر مما تتحدد بالعقل وتقنيات الترشيد. وهو ما لايجب أن يجعلنا نضع العقل فى

مواجهة الذات. اللذان سنرى فيما بعد أنهما متكاملان، ولكن يجعلنا نفصل بينهما فى البداية متخلين عن الفكرة التى ترى أن تحقيق الفرد والتنشئة الاجتماعية هما شيء واحد، وعن فكرة أن الحرية الشخصية لاتتأتى إلا بالخضوع لقوانين العقل ولكن هذا الوعى المأساوى بالذات، المرتبط بالجهد فى الانفصال عن الادوار الاجتماعية وفى مقاومة عواطف الجماعات والرأى العام والاجهزة، لايمكن له أن يختزل إلى وعى بالتضحية والخدمة، بما أنه لايخضع لأى قانون ولا أى ضرورة تسمو على الوجود الانسانى.

ولكن كيف يمكن لمسيرة نحو الذات أن تكون ساكنة؟ كيف يمكن لها أن تعمل على تحويل تجاوز قواعد الماهية وأوهام الأنا الى خلق أنا المتكلم والعمل على ألا تكون أنا المتكلم هذه وجها جديدا لإله خفى يفرض جانسينية جديدة أويفرض أخلاق التقشف والزهد؟ إن من نقدوا الحداثة العقلانية بحثوا عن أجابة فى العودة للوجود عبر الحياة أو الاباحية أو تأمل الأفكار. لقد تشكل الفن فى المانيا، فى نهاية القرن الثامن عشر كبديل عن المقدس والدينى، ودائما ما بحث نيتشه وأدورنو وبارت فى الفن عن المطلق بلا تعالى، عما يتجاوز القاعدة والمنفعة. إذا لم نكتف بهذا الحنين للوجود، والذى أصاب ميشيل فوكو بخيبة الأمل عندما بحث عنه فى اليونان القديمة، وإذا وعينا بوضوح بأن الذات لا تُختبر إلا فى مقاومة الأجهزة بل حتى فى مقاومة المجتمع كجهاز شامل، لادركنا أن الذات تدرك نفسها فقط فى العلاقة بالآخر كذات. فقط فى اللحظة التى تخاطبنى فيها الذات الأخرى كى اكون ذاتا بالنسبة لها أكون ذاتا بالفعل. وبقدر ما يؤدى الوجود من أجل الغير(*) autrui أى الماهية، بقدر ما يكون الوجود من أجل الأخرين هو الطريقة الوحيدة أمام الفرد كى يحيا كذات. ليس هناك من خبرة أكثر أهمية من العلاقة مع الآخر التى يتشكل خلالها الطرفان كذوات. ولكن سيكون سطحيا أن

(١) يميز تورين بين الآخر l'autre منظوراً إليه على أنه ذات مستقلة، والتعامل معه يكون من شأن الذات: وبين الغير l'autrui وهو الآخر منظوراً إليه فى إطار المؤسسات والأدوار الاجتماعية، والتعامل معه يكون من شأن الماهية باعتبارها تتحدد بالصياغة الاجتماعية لها.

نعارض هذه العلاقة الخاصة بالحياة العامة، فكل الأفراد مرتبطون فى شبكة من الأدوار، ويوجدون من أجل الغير، ولايتم اللقاء بالآخر أبداً فى أرض مكشوفة كصورة فى فليم سينمائى حيث نرى شخصين يظهران أحدهما مقابل الأخر فى ديكور خالى. ينبغى دائما استبعاد العقبات الخارجية والداخلية، وينبغى قبل كل شىء أن يدفع الاعتراف بالآخر كذات إلى المشاركة فى جهود الآخر للتحرر من العراقيل التى تمنعه من أن يحيا كذات. وهذه المسئولية لايمكن أن تكون فردية فقط، وذلك لأنه إذا كانت الذات دائما شخصية فإن العراقيل التى تقف فى وجه وجودها هى غالبا إجتماعية، سواء كانت فى الأسرة أو فى الحياة الاقتصادية والادارية، السياسية أو الدينية. لا إنتاج لأنا المتكلم دون حب الأخر، ولا حب للآخر دون تضامن. أينبغى إضافة إنه لا تضامن دون وعى بالعلاقات الواقعية بين شروط حياتى وشروط حياة الآخر؟ لأنه من السهل على البلاد الغنية أن ترسل مليار دولار إلى البلاد الفقيرة عندما يكون هنال عشرين أو ثلاثين مليار دولار تخرج من القارات الفقيرة لتتراكم فى بنوك البلاد الغنية. إذا كانت الاخلاق اليوم تبذ السياسة، على الاقل فى بعض الظروف وفى بعض إجزاء العالم، فذلك لاننا لم نعد نعتقد أن المجتمع والفرد الاكثر حداثة هم الذين يخضعون اكثر من غيرهم كلية لقوانين العقل. نحن نجد فى تأكيد حرية الذات المبدأ المركزى ـ وليس الاجتماعى، وإن كان مشحونا بالنتائج الاجتماعية ـ للصمود فى وجه ضغوط السلطة الاجتماعية، سواء كانت سلطه ملموسة فى يد ديكتاتور، أو موزعة فى كل مسارات التبادلات الاجتماعية.

فى البلاد السباقة فى الصناعة، والموجودة فى قلب المجتمع المبرمج، نمت صورة مجتمع الاتصال الذى يغير المفاهيم السابقة للأداور الاجتماعية. بدلا من أن تقام وظيفة كل فرد على القدرة الموجود سلفا، الخاصة بمهنة أو مهارة أو موهبة، يُجعاد تحديد النشاط فى إطار الاتصال؛ ويتمثل التأهيل فى تشفير وإرسال وفك شفرة الرسائل المعقدة بفاعلية كبيرة. وإبتداءً من هنا تكونت إيديولوجيا تشيد بالتبادل وبالتالى بالفهم المتبادل الذى بدونه لن يكون الاتصال ممكناً. إيديولوجيا الجماعات السائدة التى تفرض فكرة أن كل فرد يعبر عن نفسه على أفضل وجه عندما يدخل كله فى مسار نقل

المعلومات. نستمع كل يوم إلى مديح مجتمع المعلومات الذى يستقبل فيه كل الأفراد تقريبا معلومات بصورة اسرع من عظماء هذا العالم فى القرن الماضى. وهى ايديولوجيا ينبغى مواجهتها بالتذكير بأن الاتصال هو تركيبة من مرور المعلومات واستثمار الأفراد فى دورهم الاتصالى: وهما بعدان يتعارضان بسهولة اكثر مما يتكاملان. وبنفس الطريقة، تكون الرسائل الإعلانية فعالة لدرجة أن السلوكيات المزمع تغييرها تكون أقل أهمية لدى المستقبلين. فنحن نغير مسحوق الغسيل اسهل مما نغير الدين وهو ما يفسر كون الحملات الاعلانية الاكثر تكلفة مخصصة للجوانب التافهة فى الحياة. إن نظام الاتصال الجيد هو الذى يسمح بنقل رسائل شخصية أى حيث لا تنفصل المعلومات المناسبة عن مجمل عناصر الشخصية وبالاساس لا تنفصل عن مشروع فى السلوك، وحيث تكون اكبر كمية من الضجيج لازمة للسماح بادراك رسالة معقدة. نحن نُدخل فى النشاط التقنى جوانب متنوعة اكثر فأكثر للشخصية الفردية. إن انفصال الحياة الاجتماعية والحياة الخاصة المتطابق لزمن طويل مع الحداثة يصبح علامة على شكل بدائى عفا عليه الزمان للحداثة.

ولذا نحن نعود، بعد فاصل دام قرنين، إلى روح إعلان حقوق الانسان المواطن حتى وإن كانت الصورة البرجوازية للذات لاتتناسب مع المجتمع الذى نحيا فيه. وبدلا من أن نفهم الحياة الاجتماعية من أعلى إلى اسفل ومن المركز إلى المحيط وكأن الممارسات لم تكن إلا التطبيقات الخاصة للقيم والقواعد وأشكال التنظيم العام، ننطلق من إنتاج أنا المتكلم بواسطة الفرد مع كل أشكال تدمير الأنا والماهية التى يقتضيها هذا الانتاج وتسعى بعد ذلك لجعله مواءما لعمل العقل الذى يؤدى إلى نشأة سلطات القهر، ولكن أيضاً وقبل كل شىء قوة دائمة للتحرر.

ساهمت البيولوجيا بشدة فى تيسير فكر للذات لايتعلق بها مباشرة، على الاقل ساهمت فى تدمير التصور الذى يستبعد هذا الفكر. وقد أدت النماذج الفيزيائية زمنا طويلا إلى إذابة الخاص فى العام، والانسان فى قوانين الطبيعة. وهذه مسيرة بالغة

المركزية فى كل العلوم فلا يمكن استبعادها. لكنها تستكمل اليوم برؤية اكثر تاريخية للطبيعة، رؤية علماء الفلك والجيولوجين، والتى تجاهد فى اعادة بناء تاريخ هذا الكون، وفى نفس الوقت تستكمل بالاهتمام برؤية الفردية الذى شدد فرانسوا جاكوب Jacob Francois على أنه فى مركز علم النسل الذى يدرس، فيما يقول، الآليات الصارمة التى تخلق الاختلاف، وتؤدى إلى أنه لايوجد فى هذا العالم ـ عدا التوأم الحقيقى ـ فردين متطابقين من الناحية البيولوجية. وهذا اكتشاف مرتبط باكتشاف قابلية النظام الانسانى للتشكيل، ذلك النظام الذى ينتج فيه عشرات المليارات من الخلايا العصبية ومئات المليارات من علاقات تداخل الكروموزوم طاقات للنمو والتكيف عظيمة لدرجة أن التعارض بين الفطرى والمكتسب ينبغى أن يخلى مكانه للاعتراف بالقدرات الفطرية على الأكتساب. فلأن الفرد لم يعد مذابا فى فئات عامة يمكن فحص تركيب الشخص والانا والذات وأنا المتكلم لا كتنشئة إجتماعية ولكن كتدخل للفرد فى نفسه ليؤكد فرديته.

وقد استخدام لوسيان سيف Lucienseve ، محرر تقرير "البحث الطبى واحترام الشخصية الانسانية" للجنة الوطنية للاخلاق (الأرشيف الفرنسى 1987) ، مفاهيم قريبة من المفاهيم المعروضة هنا، مستنداً على اعتبار أن الذات هى القيمة وليس الشخص؛ وفعلا تتحدد الذات بتأكيدها بأن الشخص قيمة وبعمل يتم عبر العلاقات الاجتماعية، وخصوصا اللغة عمل يسعى أولا لتكوين جسد ذاتى، أى تكوين أنا قبل تأكيدها لحقوق الشخص. هكذا تتأسس علاقة مباشرة بين الفرد البيولوجى، المتفرد تماما والذات التى تطالب بالحق فى أن تكون شخصا، حق الفرد الموضوعى فى أن يتغير إلى فرد ذاتى بدلا من أن يتماهى بفئة عامة، بل وكونية، ترفعه فوق مستوى فرديته. الفكر الخاضع للفيزياء يؤدى إلى نظرية الأنظمة، والفكر الموجه بواسطة البيولوجيا هو أكثر تحبيذا لنظرية للفاعل ولسياسة للشخص. وهو تعبير ملموس للمبدأ الذى بمقتضاه يكون الاعتراف بالآخر كذات هو فقط الذى يسمح للفاعل أن يشكل نفسه كذات وليس فقط كماهية. هذا المبدأ يبتعد بنا عن الحداثية التى لا تظهر الذات الانسانية بالنسبه

لها إلا فى الفعل الأداتى للسيطرة على الطبيعة. وأنا أشارك تماما يورجن هابرماس رأيه عندما قال فى "الخطاب الفلسفى للحداثة" : "منذ زمان ونحن لانعول إلا على ذوات تتمثل إستعدادتها فى تصور موضوعات والتلاعب بها، وتستثمر جهدها فى هذه الموضوعات وتتعلق بها وكأنها هى نفسها موضوعات. لن يكون ممكنا ادراك التنشئة الاجتماعية على أنها تحقيق للفردية ولن يكون ممكناً كتابة تاريخ للممارسة الجنسية الحديثة يبدأ هو أيضا من إعتبار أن التمثيل الداخلى للطبيعة الذاتية هو الذى يسمح بتحقيق الفرد. أن القطيعة مع الأسس المتعالية للذات لاتؤدى فقط إلى تجريبية العلوم، بل تؤدى أيضا، كما كان يقول نوفاليس Novalis للسيطرة على الأنا المفارق وتجعل منها أنا لذاتها الخاصة".

يقاوم الفكر الاجتماعى دائما مثل هذه الافكار التى تنتزع مما هو اجتماعى دوره التأسيسى للأخلاقية الذى أعطاه له الفكر الحديث، وارثاً ذلك النزوع عن الفكر اليونانى. ولكن إذا لم تنحاز السوسيولوجيا للذات ضد المجتمع فإنها تحكم على نفسها أن تصبح أداة ايديولوجية فى خدمة الاندماج الاجتماعى وفرض النزعة الأخلاقية، فى أشكال أحيانا تكون وديعة وأحيانا تكون فظة، ولكن تستثير دائما البحث المأساوى عن الذات الممنوعة.

الذات الغائبة

ظلت فكرة الذات لفترة طويلة متكبرة لدرجة أن الفكر العلمى والنقد اضطر لمهاجمتها كى يكتشف المنطق غير الشخصى للتصنيف، ولنظم التبـادل والأساطير كاللغة واللاوعى. ولكن جاء الوقت لقطع الطريق فى الاتجاه العكسى دون العودة رغم ذلك إلى نقطة البدء وهى النقطة التى كان فيها محور الأنا هو محور العالم، وهى العقل الذى كان ينبغى له إرشاد السلوك الانسانى لانه يجعل الطبيعة معقولة وبالتالى يمكن التحكم فيها واستخدامها.

في المجتمعات الحديثة والتى تمارس اجراءات تغير كبيرة على نفسها وتتمتع بدرجة عالية من الفاعلية التاريخية لا يكون لتدمير الذات نفس المعنى الموجود فى المجتمعات قليلة الحظ من الفاعلية التاريخية. هذا التدمير هو المواجهة المباشرة بين الهو والأنا الأعلى، بين الرغبة والقانون وهو الذى يكبت فى اللاوعى جزء من اللذة ويمنع بالتالى الفرد من أن يخلق نفسه كذات شخصية. وهو ما دفع محلل نفسى مثل لاكان أن يبحث عن ذات الدال والتى لايمكن أن تكون الذات "الشعبية والميتافيزيقية" المنتصرة بسذاجة، كما لايمكن أيضا أن تختزل إلى مجرد "قوى". الذات ضعيفة فهى ليست مقموعة فقط من قبل أجهزه السلطة ولكنها أيضا محرومة من جزء كبير فيها قد تحول إلى اللاوعى. هذا بشكل جعلها لاتظهر ولا تتصرف إلا بالكفاح من أجل تحررها وبفتح مجال داخلها لاتتناقض فيه الرغبة مع القانون. إن الذات تتشكل بواسطة الديمقراطية وحقوق الانسان وبواسطة الحرية والتسامح، وبواسطة تقهقر القانون وتحويل الإندفاعات الى رغبة فى الآخر. لكنها لا تتشكل أبدا بتحولها إلى أنا قانع بنفسه مستسلما للذة الاستبطان النرجسية، ولا بهروبها فى المقابل إلى نظام القانون اللغة غير الشخصية للفعل .

إن الاسهام الرئيسى للتحليل النفسى من فرويد إلى لاكان هو أنه فصل موضوع المنطوق وهو الأنا، عن فاعل النطق وهو ما أسميه الذات. إن المجتمعات الحديثة هى المجتمعات التى يجعل تفكك النظام ولغاته فيها من الممكن السيطرة المفرطة لمنطق السلطة والكبت أو التهميش الذى ينتج عنه ، وكذلك يكون ممكناً أيضاً تشكيل ذات شخصية محتجبة وساعية لتحويل رغباتها إلى سعادة . هذه الذات لاتنتصر أبداً فليس لها مكان محفوظ، حتى وإن تصورت أنها وجدته فى أحد نـوادى الاجازات، أو فى حياة خاصة منعزلة عن العالم أو فى طائفة دينية جديدة؟ وسوف يكون قبولاً مشيناً بامتيازات البلاد الغنية أن تُختزل حرية الذات فى الحياة المريحة التى تقدمها بسهولة هذه البلاد. الذات لا تؤكد نفسها إلا بنفى المنطق غير الشخصى الداخلى أو الخارجى. وعلى العلوم الاجتماعية ألا تفصل بين الخبرة المعاشة للحرية والتهديدات التى تحدق بها. ينبغى

لعالم الاجتماع وللمؤرخ أن يحذرا من الايديولوجيا والارادية وأن يرفضا كل تماهى للذات مع النظام الاجتماعى. وبصورة أكثر بساطة نقول : ينبغى أن يعترفا بوجود الجحيم والخطيئة حتى وأن تجليا فى الحياة اليومية. أن قوة الأعمال الكبرى للفكر الاجتماعى، سواء أخذت شكل السوسيولوجيا أو التاريخ أو الروية أو السينما أو المسرح أو الرسم، تمكن من رؤية تدخلات ما هو غائب وخفى ومفتقد. سيكون من الخطأ النظر إلى الاحالة إلى الذات على انها الطابق العلوى للسلوكيات المؤسسة بصلابة على قاعدة نفعية يأتى فوقها الجهد الجماعى لاكتساب نفوذ سياسى كبير، قبل أن يصل إلى نقد التوجيهات العامة للمجتمع، وهو ما يحدد أى حركة إجتماعية. إن هذه النظرة تفترض أنه عندما لا يوجد هذا الطابق العلوى فإن الطوابق السفلى تبقى صلبة وإن اضطرت فقط لأن تحمى نفسها بغطاء إيديولوجى يقيها من تقلبات الظروف.

فى الواقع، إن غياب الاحالة إلى الذات وإلى العقلانية وإلى الحركات الاجتماعية لايترك الطوابق السفلى للسلوك سليمة، إنه يبتلعها. إن ما كان يقدمه علم النفس الرومانتيكى على أنه رذائل أو عواطف يمكن أن يعاد تفسيره على أنه تعبير عن إفتقاد، ويبين لنا علم النفس الاجتماعى، فى إدمان المخدرات إفتقاد الذات الذى يدمر فى الفرد قدرته على أن يكون أنا أو ماهية أو كائن إجتماعى. وعندما درس فرانسوا دوبيه Francois Dubet الشباب الهامشيين فى كتابه "الحياة الصعبة" أعطى أهمية كبرى لحنق هؤلاء الشباب الذى لايمكن أن يُختزل إلى مجرد نتيجة للتهميش أو للاستبعاد الإجتماعى، لأنه تدمير للاشياء وللذات، وهو ما يظهر الغياب المدمر لأنا المتكلم. وقد وقف ميشيل فيفيوركا على الحدود غير الدقيقة بين حركة إجتماعية منقلبة إلى لاحركة إجتماعية وبين الارهاب الخالص الذى لا يوجد له أى سند إجتماعى واقعى.

فسر كاستروريادس ولوفور وموران حركة مايو ٦٨ على أنها ثغرة وانبثاق . لهذا التحليل فضيلة الاعتراف بأثر هذا الاحتجاج الشامل. ولكننى أراه رغم ذلك غير كافى

وينبغى أن يضاف اليه الفكرة التى عرضتها فى كتابى "الشيوعية الطوباوية"، وهى أن حركة مايو تحمل فى داخلها الحركات الاجتماعية والثقافية الجديدة، ولكن يكبح جماحها إيديولوجيا سياسية عفا عليها الزمن وأشكال تسلطية فى العمل. فى عام 1990 فى فرنسا كانت حركة طلاب المدارس الثانوية، على العكس، محرومة من القدرات السياسية وبالتالى محركة من قبل قوى خارجية فأنهارت سريعاً، إنهياراً صحبه بعض أعمال العنف الهامشية. إن البحث عن الهوية، الذى يأسر الألباب اليوم، لا يعبر عن إرادة فى الوجود كذات، بل هو، على العكس، التدمير الذاتى للفرد غير القادر، لأسباب داخلية أو خارجية، على أن يصير ذاتاً. والنرجسية هى أحد الأشكال المتطرفة لهذا البحث المدمر للهوية. الفارغ ينادى الممتلأ، فى حين أن الذات هى علاقة غير مباشرة للفرد مع نفسه عبر الآخر وعبر مقاومته للقهر. بدون مثل هذا التحليل نسقط فى السوسيولوجيا التى يرفضها هذا الكتاب بشكل مباشر والتى تكون النفعية الاجتماعية والوظيفية بالنسبة لها هى مقياس الأخلاق، والتى تعتبر السلوكيات التى تقلق نظام الأشياء سلوكيات هامشية ومنحرفة.

إن حضور أنا المتكلم يعبر عن نفسه سواء فى النموذج الثقافى لمجتمع ما إبتداءً من الأشكال الدينية وحتى الأخلاق العلمانية الراهنة، أو فى حركات التضامن والاحتجاج على كل أشكال السيطرة. إن تحليل الذات والحركات الاجتماعية وكذلك تحليل العقلنة لا يمثل القمة ولكن القاعدة، أو نقطة الانطلاق فى التحليل الاجتماعى، والسوسيولوجيا التى تعتقد أنها أكثر وضعية وأكثر تجريبية لأنها لا تعرف إلا الأنا والماهية وتنكر أنا المتكلم؛ إنها تضع نفسها فى معسكر قوى التحكم الاجتماعى الثقافى والأيدولوجى الذى يحتفظ بسطوة التظام على الفاعلين مستبدلا بالذات الفرد المستهلك للسلع والقواعد وأشكال التنظيم القائمة. إن الاحالة إلى الذات ليست دعوة لاضفاء بعد روحى أو أخلاقية مجردة مكلفة باحتواء المصالح والعنف. إنها مبدأ مركزى فى تحليل كل مظاهر الحياة الفردية والجماعية. أنا المتكلم ليست هى الأنا لكنها تحكمها سواء بغيابها أو بحضورها.

إلتزامات وتنصل

لا تصبح الذات حاضرة بالنسبة للفرد إلا بالتنصل من الأدوار الإجتماعية، وأيضا من الشذرات المنفرطة للحداثة التى تحاول كل شذرة بطريقتها تدمير هذه الذات. إن الاباحيه تدمر الذات كما لاحظ السورياليون لأنها تحرر الرغبة اللاواعية، ويدمرها الاستهلاك بطريقة أخرى فهو يستهدف الوصول إلى مستوى إجتماعى معين كما أنه فى نفس الوقت إغواء، أى إنحلال للذات فى عالم العلاقات. يدمرها بطريقة مختلفة تماما التطابق مع المؤسسة الانتاجية وبشكل أوسع الأعمال الجماعية التى تضع الولاء وروح الجسد الإجتماعى والتعبئة العسكرية فوق العلاقة مع الذات. وفى النهاية تنادى الامم بالتضحيات الكبرى لأنها تتكون من موتى ومن بشر لم يولدوا بعد أكثر من البشر الأحياء. بعد قرنين من الالتزامات الحماسية والهمجية، لم يعد يمكن لنا أن نؤكد دون تحفظ أن الانسان يتجاوز ذاته عبر الالتزام، بأن يصير خادماً لقضية سواء كانت سياسية أو دينية. يتميز حضور الذات بالمسافة التى يقيمها الفاعل مع وضعه. إنه لم يعد منخرطاً تماماً فى عمله، إذ ينفصل عنه، لا ليراقبه من خارج ولكن ليدخل إلى ذاته ليعايش خبره وجوده من خلال مغزى هذا العمل بالنسبة لوجوده وليس بالنسبة للمجتمع أو للمهمة الملقاة على عاتقه. وهو ما يفعله الرجل المدرع فى لوحة، جيريكو Gericault (متحف اللوفر) فى خضم المعركة، سيفه فى يده والجذع مستدير إلى الخلف، هائم النظرات يفكر فى حياته وفى موته، ساكن فى وسط هياج المحاربين. إذا كانت الرومانتيكية، خصوصاً فى ألمانيا، هى حنين للوجود وللجميل وانصهار فى الطبيعة، فقد كانت أيضا عودة إلى الماهية وإلى العزلة بعد الانقلابات الجماعية من جانب الثورة أو من جانب الأمبراطورية. وهذا التخلى الذى جاءت به الرومانتيكية، بعد أن غيرت نبرتها، استمر يقوى طوال القرن التاسع عشر. لم يدفع أحد تفتت الشخصية إلى أقصى مداه مثل فراناندو باسوا . Fernando Passoa الذى كان يخترع لنفسه أسماء مغايرة : ريكاردو ريس الأبيقورى، والعنيف ألفارو دو كامبوس والعجوز البرتو كاييرو الذى يسكنه القلق. تخيل بورخيس Borges شكسبير يقول لله : "أنا الذى كنت أشخاصاً كثيرون بلا جدوى، أود أن أكون واحداً فقط هو أنا" ولكن الله يجيبه : " ولا

أنا أيضا... أنا لا أكون. لقد حلمت بعالمى، كما حلمت أنت بأعمالك ، ويليام شكسبير. وبين مظاهر حلمى هناك أنت متعددّ مثلى، ومثلى لست شخصياً بعينه " . هذا التناثر للشخصيات والذى قدم بيرانديللو أقوى تعبير مسرحى عنه يفسر جاذبية الأدب بعد الحرب الأولى ولا سيما فى اللحظة التى تحطم فيها وهم خلود حضارتنا كما يقول فاليرى.

إن تفكيك الأنا إلى وعى وشخصية واضح لدرجة ينبغى معها التخلص من المفهوم المضاد. إن التنصل المتطرف قد يؤدى إلى إختلاط الذات بالفرد وإلى أنانية حذرة أكثر فأكثر ويؤدى فى النهاية إلى عدم القدرة على النهوض للدفاع عن حرية الذات عندما تكون مهددة. يؤدى هذا فى أحسن الأحوال إلى أخلاق على طريقة كامو Camu : ريو الطبيب فى المدينة المصابة بالطاعون يتفانى مثل تارو وجران، مخاطراً بحياته فى خدمة المرضى دون اللجوء إلى أى إيمان بالله أو بالانسان، دون الالتزام بأى قضية ولكنه لا يتملص من أى طلب، باسم التضامن الانسانى؛ ولكى لا يكون مجرد ضحية وكى يستطيع المواجـهة. تشاؤم فعال وعميق خاصة وأن المدينة قبل الطاعون كانت تافهة لا تهتم إلا بالمال. ولكن ما الذى يعادل أخلاقاً لا تليق إلا بالحالات الميئوس منها؟

فلنتذكر أن نداء الذات لا يحل فى الحداثة، محل العقل الموضوعى كمبدأ للوحدة بإتحاده بالعقلنة. الذات ليست مجرد عودة إلى النفس ولا هى مجرد إبتعاد عن الأنا والماهية. إنها أيضا معنى معطى لالتزامات الأنا، وهى استدعاء لأنا المتكلم عبر التزاماتها وليس خارج هذه الالتزامات. وهو ما يجبرنا على النظر لكل أنواع السلوك كردود أفعال لنوعين من المنطق متعارضين أكثر منهما متكاملين، ويضعنا فى مواجهة السوسيولوجيا التى تجعل من الفرد ومن المجتمع أو مؤسساته مصطلحين يتبادلان نفس الهدف. إن الفارق بين هذين النوعين من المنطق هو ما يفسر أغلب أنواع السلوك فى صراعاتها الداخلية وغناها.

وقد تم التعبير عن هذه الفكرة بوضوح فيما يتعلق بالعلاقات العاطفية. الرغبة فى الآخر والاعتراف به لا يسيران بالضرورة سوياً وهو ما يزيد من قوة موضوع الحب : إنه يمثل التزام الذات برغبتها، ويمثل الجمع بين الاباحية والحنان؛ إنه يجعل من الآخر موضوعاً للرغبة وذاتاً فى نفس الوقت، ويخلق الانصهار والبعد فى آن.

لقد تصورنا الحب لوقت طويل إلهاً يطلق سهماً يخترق القلوب. وعندما تلاشت هذه الصورة مع كل أشكال التمثيل السحرى للعالم طابقنا بين الحب وبين الرغبة. إنه يهبط علينا كالقضاء والقدر ويأتى من الجزء الأكثر غموضاً فينا، هو إندفاع أكثر منه شعور، وإنفعال أكثر منه فكرة، وهو ما يتواءم مع إنتصار الفردية وإختفاء كل إحالة إلى المقدس. ولكن ليس كل شئ رغبة، ومعاناة الفراق أو الخسارة لا تُختزل إلى مجرد الحرمان من اللذة. الحب ليس حاضراً فقط فى بداية العلاقة أو هو الذى يفتتحها، ولكنه يُصنع بنفس القدر بواسطة العلاقة وبواسطة الاتجاه الذى تتخذه - بسرعة أو ببطء - والذى يسمح بالجمع بين الرغبة التى تدعو للانصهار والاعتراف بالآخر كذات. إتحاد يخلق أو يدمر من خلال الرد المشترك على الانفصال وعلى الصراعات وعلى محن الحياة. إننا لا نولد عشاقاً لكننا نصير كذلك؛ كما أن فرداً لا يكون ذاتاً ولكن يمكن له أن يصبح ذاتاً إذا ما عثر على نفسه فى كل ما يكابده. ليس هناك حب بلا رغبة وبلا اعتراف بالآخر، ولكن أيضاً ليس هناك حب بدون قصة حياة وبدون مقاومة للخصومة أو للضياع. ولهذا إرتبط الحب، فى التراث الغربى على وجه الخصوص، بالموت لأنه بالفعل نقيض الحياة ولأنه كامن فيما وراء الرغبة ويحولها إلى ذات راغبة مخاطراً بأن يجعل من رغبته رغبة مستحيلة.

الحب هو أحد المناطق التى تظهر فيها الذات لأنه لا يمكن إختزاله لا إلى الوعى ولا إلى الرغبة، لا إلى السيكولوجيا ولا إلى الانفعال. إنه التخلى عن الأدوار الإجتماعية ونسيان النفس بقدر ما هو خبرة للذات تكتشف نفسها باعترافها بالآخر كرغبة وكذات فى آن. فى العلاقات بين الأشخاص وكذلك فى العلاقات الجماعية لا تهدأ الذات أبداً ولا

تتوازن إنها دائما فى حركة من الابتعاد إلى الانصهار ومن الصراع إلى العدالة. ليس للذات طبيعة ولا مبادئ ولا ضمير، إنها الفعل الموجه إلى إبداع ذاته عبر أشكال من المقاومة التى لا يمكن تجاوزها كلية. الذات هى الرغبة فى النفس.

هذا التوتر بين الذات والالتزام، الشخصى أو الجماعى يوجد فى كل أنواع السلوك الاجتماعى. إن إنخراط الذات فى المؤسسة الانتاجية هو موضوع يفرض نفسه بقوة متزايدة. وفى مواجهة نموذج يابانى يقوم على غياب الإحالة، حتى فى اللغة نفسها، إلى الذات، ويحدد الأنا وكذلك الماهية، بإنتماءاتها وولاءاتها، نرى قيام فكرة أن الفعالية المهنية تتعاظم عندما يجتمع مشروع مهنى شخصى مع عقلانية التنظيم. وهو ما نلاحظه جيداً فى منظمات الانتاج الأكثر حداثة، مراكز الأبحاث أو المستشفيات على وجه الخصوص حيث نجد أن الباحثين والمعلمين والممرضين عليهم الاندماج فى نظام معقد من الانتاج ويتحركون بواسطة أهداف شخصية، ولا سيما عبر إلتزام لا بالمنظمة فى حد ذاتها ولكن "بالخدمة العامة" وبالكفاح ضد المرض أو ضد الجهل أو ضد الظلم. ضد الأقوال الدعائية حول روح أو أخلاق المؤسسات الانتاجية تقدم هذه الفكرة الخاصة بالالتزام المزدوج، تجاه المؤسسة الانتاجية وتجاه النفس، تعبيراً ملموساً عن الموضوع العام للربط الضرورى بين التنصل من الأدوار الإجتماعية والالتزام بعلاقات إجتماعية وأنشطة جماعية.

يبدو أن الالتزام الوطنى هو أصعب إلتزام يمكن جمعه مع الدعوة إلى الذات، لأن عدم التوازن يبدو كبيراً جداً بين الفرد وبين كائن جماعى أو القوانين أو السلطات التى تنظم أنشطته. ولكن الدول الغربية كانت أو مازالت بلاداً إستعمارية تجبر مواطنيها على الشعور بإنفصال خبرتين. فلهم خبرة داخلية بجنسيتهم والتى تحتل فيها اللغة والمنظر الخارجي وذكريات الطفولة مكاناً كبيراً؛ ولكنهم أيضاً يستقبلون صورة لأنفسهم يفرضها عليهم من كانوا أو من ظلوا مستعمَرين. ولكى نستخدم ألفاظا أكثر معاصرة، أهل الشمال لديهم صورة عن أنفسهم، ولهم أيضا صورتهم التى يرسلها إليهم أهل

الجنوب. ولهذا لم يظهر المستعمِرون إخلاصاً كاملاً تجاه الإدارة أو الجيش أو الكنيسة التى يخدمونها؛ ونجد أن من بينهم أول المدافعين عن المستعمَرين.

لا يوجد توازن مستقر بين هذين الاتجاهين المتعارضين للالتزام والتنصل، ولكن فى إطار عدم التوازن هذا يتحقق الوجود الواقعى للذات على أفضل وجه، وهى حالة غير هادئة. ليست الذات أقوى الموجودات، كالأنا الأعلى القابع فوق الفرد وفى وعيه. إنه أرق الموجودات وأكثرها هشاشة ولكنها تمثل فى نفس الوقت الاقتضاء الأعظم.

الأخـلاق

من الصعب الجمع بين ما هو متعارض: العودة إلى النفس والتنصل من الأدوار الإجتماعية من جهة والفعل التغييرى والاندماج فى منظمة جماعية للعمل من جهة أخرى. ورغم ذلك لا ينبغى بأى ثمن الفصل بين هذين الوجهين للذات. ولكن ما يجب التخلى عنه هو البحث عن الذات فى تطابقه مع اتجاه التاريخ أو مع ميلاد الأمة. نحن نعرف جيداً كم تكون هذه التضحية من أجل القضايا الكبرى مشحونة بالأخطار ؛ إنها تمهد لتشكل سلطات مستبدة وتحول الآخر إلى اجنبى وإلى عدو. هذا المفهوم تزداد ضرورته لأنه بقدر ما تنمو الأنشطة التقنية والادارية، بقدر ما تتعارض الايديولوجيات الموجودة فى خدمة كبرى المنظمات الاقتصادية والسياسية مع إحتجاجات النفوس الطيبة. إن هم الاخلاق الذى يفرض نفسه بقوة كبيرة اليوم، يقاتل هذين الاتجاهين المتعارضين، لأن الأخلاق هى تطبيق مبدأ أخلاقى وليس إجتماعى على أوضاع خلقها النشاط الاجتماعى. يتسع مجال الأخلاق النظرية بقدر ما يتراجع مجال الأخلاق المستلهمة من الدين وبقدر ما يبدو واضحاً للعيان أن التقنية متروكة بلا ضابط، تخضع لسلطة تقنية تفرط فى إستخدام حقوق العقل بخلطها بين حدود سلطتها وبين القوة الخاصة للحقيقة العلمية. والمدافعون عن الأخلاق يحاربون فى جبهتين: من جانب إختزال المجتمع إلى مؤسسة اقتصادية لا تفكر إلا فى التجارة الخارجية وفى التضخم وفى السيولة النقدية ؛ ومن

جانب آخر ضد العودة إلى الجماعية الدينية. وهو ما يستدعى جهد مزدوج للتحليل النقدى : فمن جهة كى لا يختزل العمل إلى جهاز للانتاج؛ ومن جهة أخرى كى لا تُختزل صورة الذات الموجودة فى الفكر الدينى إلى مجرد البحث الرجعى عن أخلاق إخوانية.

هناك ربط وثيق بين الذات الشخصية والحركة الاجتماعية فى قلب هذا الكتاب. وهو ما يكذب فكرة البراكسيس وأخلاقية الضمير الحى. تتشكل الذات عبر الكفاح ضد الاجهزة وعبر احترام الآخر كذات؛ والحركة الاجتماعية هى الفعل الجماعى للدفاع عن الذات ضد سلطة السلعة، وسلطة المؤسسة الانتاجية والدولة. بدون هذا الانتقال إلى الحركة الاجتماعية تنحو الذات للذوبان فى الفردية؛ بدون هذا اللجوء إلى مبدأ غير إجتماعى للفعل فى الحياة الاجتماعية تسقط الحياة الاجتماعية فى الاغراء المؤدى للإغتراب والذى يتمثل فى التوافق مع اتجاه التاريخ. لاذات دون التزام اجتماعى، ولا حركة اجتماعية بدون نداء مباشر للحرية ولمسؤلية الذات. هذا الاستبعاد لرؤية متمركزة حول المجتمع واحلال رؤية منتظمة حول الذات الشخصية محلها يتجلى على أفضل وجه فى التعليم. نشعر اليوم بالصدمة لوتم تحديد هدف التعليم على أنه تشكيل مواطنين مخلصين وعمال مجتهدين وأباء وأمهات واعين بواجباتهم تجاه أولادهم. بل على العكس نجد أن تقدير الذات والتحكم فيها هما بواعث التعليم، ويلاحظ الاخصائيون النفسيون أن الطفل الذى نقول له "لقد نجحت لأن حظك كان طيباً" لا يصل إلا إلى كفاءة ضعيفة. وينبغى أيضا ألا يستهدف هذا التقدير للذات الكفاءات فقط ولكن يستهدف أيضا مقاومة عواطف الجماعة والقواعد الظالمة والتمييز. ولكن الالتزام فى حركة اجتماعية لن يكون له معنى ايجابى إلا إذا تأسس على تقدير الذات وعلى الفضيلة.

الذات ليست مبدأ غير شخصى، كالله او العقل أو التاريخ، حتى وإن كانت الخبرة الدينية، عندما تتخذ شكل دين التجسد والفضل الإلهى، كما فى المسيحية، تقترب من خضوع الفرد لقوانين العقل أو التاريخ. وهو ما يفسر إرتباط التقدم فى تحقيق الذات

بتفسير علمانى أكثر فأكثر للأدوار والتقاليد التى تتحول من اللغة الدينية إلى اللغة الاخلاقية.

كلما كانت الحداثة حاضرة كلما زالت التمثيلات التى تطابق بينها وبين إختفاء الذات، كالشمس تحل محل القمر فى السماء. إن فكرة الذات لا يمكن لها أن تنفصل عن الفاعل الاجتماعى. إذ ينشط الفاعل، فردياً كان أو جماعياً ، لكى يُدخل تحقيق الذات والعقلنة فى شبكة من الأدوار الاجتماعية تميل لأن تنتظم وفق منطق إندماج النظام وتدعيم التحكم الذى يمارسه على الفاعلين. الفاعل هو الوجه الآخر للماهية فبدلاً من ان يؤدى أدواراً تناسب أوضاع معينة أو ينغلق فى الوعى بالذات، ويعيد بناء الحقل الاجتماعى إنطلاقاً من اقتضاءات من بينها إقتضاء تحقيق الذات الذى يُدخل إلى المجتمع مبدأ غير إجتماعى. لا فاعل بلا ذات ولكن بالأحرى لا ذات بلا فاعل ينخرط بها فى الحياة الاجتماعية الواقعية، ويقاتل من أجلها ضد التوازنات والايديولوجيات القائمة. عندما كان تالكوت بارسونز يبلور نظرية عامة للفعل، كان يطلق كلمة "فعل" على أداء نظام إجتماعى تديره العقلانية فى المجتمعات الحديثة. ليس هناك ما هو أبعد عن هذه الرؤية، والتى تمثل اكثر المحاولات الفكرية طموحاً للسوسيولوجيا الكلاسيكية، من التناول المستخدم هنا والمعروض بصورة أقل جذرية فى كتبى السابقة : "سوسيولوجيا الفعل" (1965) و"انتاج المجتمع" (1973)، لأنه لا يوجد فعل إلا وهو ضد المنطق الداخلى للنظام. يفترض الفعل قدرة ما على التغيير وعلى انتاج مجتمع يميل فى المقابل إلى أن يعيد إنتاج نفسه.

تريد السوسيولوجيا "المؤسساتية" لتالكوت بارسونز وتلاميذه أن تكون حداثية بما أنها تطابق بين الفعل وبين أنواع السلوك الأداتية وغير الأداتية وبالنسبة للنظام؛ وانا على العكس أبدأ من النقد ومن تفكيك هذه الحداثية واكتشاف الأفكار المهمشة منذ قرنين ومن اعادة تفسيرها من أجل إدماجها فى رؤية جديدة للحداثة. رؤيتى أكثر مأساوية من الرؤية الكلاسيكية؛ إنها تعطى رؤية غير إندماجية ودائما ثنائية القطب

للحياة الاجتماعية؛ فى المقابل تحذر رؤيتى من التعارض بين التراث والحداثة المرتبط به تالكوت مثله مثل فيبر ودوركهايم؛ كما تتعرف فى الفكر المسيحى وفى فكرة الحق الطبيعى على أشكال من الإحالة إلى الذات ينبغى البحث عن معادل لها اليوم.

من الصعب إجراء قطيعة مع التمثيلات المتعالية للذات بعد قرن من الزمان حيث أصبحت السلطة السياسية حاضرة فى كل مكان وكلية القدرة. ألا يغرينا تصور أنه لا شئ يصمد أمامها سوى الاعتقاد الدينى والايمان بالله؟ وهو ما يؤدى فى أفضل الاحوال إلى رؤية "يهودية" للتاريخ، يعبر عنها بوجه خاص بول ريكور عندما يعرف التاريخ بأنه وعد مقدس مثله مثل الانتظار الانسانى لتحققه. ولكن بول ريكور نفسه يحذر من إغواء وضع الاخلاق فوق السياسة كاللحظة الثابتة للوجود فوق حركية الظواهر الاجتماعية والفردية. من الصعب فى مجتمع علمانى الاستماع إلى نداء العالم الآخر. إن حضور الذات لا يشبه الشمس التى تضئ وتدفئ الأرض. لا يتم الشعور بهذا الحضور إلا عبر الإحتجاجات الفردية والجماعية ضد أجهزة الادارة والتبريرات التكنوقراطية للنظام الاجتماعى. ليست الذات هى الواحد فوق العالم المتعدد والمتغير ولا تتجلى إلا عبر ومضات من الوجوه والأصوات تبدو للحظة وعبر نداءات واحتجاجات. ولا يمكن تعقل وجودها إلا عبر البحث الهرمنيوطيقى عن الوحدة والتعدد اللذين لا ينفصلان عن كل تمزقات النظام القائم ولا ينفصلان عن نداءات الذات للحرية والمسؤلية. هل يمكن أن ننظم طموحات الذات داخل تاريخ؟ نعم، إلى حد ما، لأن تقدم العلمنة والعقلنة يجبرنا أكثر فأكثر على البحث عن الذات فى هذا العالم الأرضى ويجعل من الحنين إلى الوجود الذى جذب الكثير من الفلاسفة مع الزمن أمراً غير واقعى. ولكن فى جوهر الأمر تكون الاجابة بلا، على إعتبار أن الذات لا تكشف عن نفسها إلا جزئياً ويستمع إلى جانب او آخر من ندائها تبعاً للظروف. هذا النداء الذى لا يُصغى إليه إلا إبتداء من اللحظة التى يتم فيها إدراك الوقائع بوصفها وقائع تاريخية. ينبغى على سبيل المثال الاستماع لنداء الذات فى الحركة العمالية فى المجتمع الصناعى، ولكن هذه الحركة تنتمى إلى المجال التاريخى وتؤمن بالنمو الطبيعى للإنسانية وتقدم القوى الانتاجية وبتعبير أكثر واقعية

هى حركة مختلطة بالفكرة الاشتراكية والتى كنت قد بذلت بصددها جهداً منذ وقت طويل لأثبت أنها من طبيعة مختلفة. بقدر ما نرتبط بتحليل تاريخى، بقدر ما نعطى أهمية للعمل الاشتراكى؛ عندما نستبعد مثل هذا التناول نكتشف أن الحركة الاجتماعية تتجاور مع حركات أخرى، أقدم أو احدث ينبثق منها هى أيضا قوى تاريخية تميز حقبتها كما كانت الاشتراكية تميز المجتمع الصناعى.

وهكذا نجد تصور مفهوم الذات كنقيض لمبدأ منظم لثقافة أو لمجتمع وكنقيض لدين أو لفلسفة أو لايديولوجيا، قد وصل إلى غايتة القصوى. فلا يمكن إدراك الذات فى وضع إجتماعى، فى موقف صمود ونداء ضد نظام أو سلطة. ولا تتحد الذات بمؤسسات أو بايديولوجيات؛ ولكن فى العلاقات الاجتماعية وفى الوعى بالذات، فى تأكيد أنا المتكلم فى تعارضها مع كل الأدوار التى تشكل الماهية. إن الفعل أى تعديل الوضع يكون من الصعوبة بمكان إدراكه بدون الاحتفاظ بمسافة مع الوضع القائم، وبدون هذه الرافعة التى تسمح بتحريكه. لو إختلطت الدعوة للذات الشخصية بالتعبئة الجماعية لأدى ذلك إلى قيام سلطة جديدة أشد سطوة من السابقة عليها. وفى المقابل إذا كانت الدعوة إلى الذات ليست إلا إحتجاج فإنها لا تولد إلا ثقافة مضادة وحياة مخنوقة تحت وطأة القواعد الجماعية أو ممزقة بسبب الصراعات على السلطة. تجمع الدعوة إلى الذات بين الإلتزام والتنصل، بين الحرية الشخصية والتعبئة الجماعية. هكذا كانت دائما الحركات الاجتماعية والتى لا تعتبر مجرد تعبئة للجماهير ولكنها نداءات لما هو غير إجتماعى لتغير ما هو إجتماعى.

هل الذات تاريخية؟

فى عديد من المقالات استخدمت تعبير: الذات التاريخية وانا أعترف انه كان مشحوناً بالتاريخية ويمكن أن نلمح فيه تطابقاً بين الذات والتاريخ، وكأن البروليتاريا، بعد الدولة البروسية والثورة الفرنسية هى تحقق الروح أو الفاعل التاريخى للكلية. فى الواقع، إن قراءة هذه الكتابات، وخصوصاً التى خصصتها للحركة العمالية، تبين أنه

لامجال لمثل هذا النوع من سوء الفهم. لأننى أعتبر الحركات الاجتماعية دائما كفاعلين، وحتى كذوات تتحدد بكفاحها من أجل أن يصيروا فاعلين. إن الحركة العمالية تقوم على "الوعى الفخور" لعمال المهن وليس على "الوعى البروليتارى"، كما أثبتُ فى كتابى "الوعى العمالى"، ولهذا السبب لا أريد اليوم أن أتخلى عن تعبير " الذات التاريخية"، وأنا لا أستخدمه كى أطلقه على التاريخ كذات ولكن على الحركات الإجتماعية والتى تتخذ من خلالها التوجهات الثقافية لمجتمع ما أشكالها الاجتماعية، المتغيرة دوماً حسب الصراعات والمفاوضات بين الأنداد. لأنه لا يجب الاختيار بين ذات تاريخية وذات شخصية؛ فالذات هى شخصية وتاريخية فى آن. فهى تتجلى فى وضع إجتماعى وفى وضع علاقات شخصية أو حتى فى علاقة الفرد بنفسه، وتسعى الذات للعثور على نفسها بتحررها من الاشكال المنفرطة للحداثة وفى نفس الوقت من السلطات التى تختزل كل شئ إلى مجرد شروط لاعادة إنتاجها كسلطة أو شروط لتدعيمها. ينبغى دائماً الوصول إلى الذات الشخصية، أى الفرد كذات فى قلب الأوضاع التاريخية، كما ينبغى اليوم الإعتراف بأن مشاكل الحياة الخاصة، والثقافة والشخصية موجودة فى قلب الحياة العامة.

ينبغى أن تدور خلاصة القول حول الوحدة العميقة بين كل أشكال الدعوة للذات. إن الايمان الدينى قريب من تمرد رامبو وكلا الاثنان بعيدان عن السلطة الدينية والنفعية التجارية. وفى الغرب المعاصر حيث يبدو أن الليبرالية قد انتصرت فى جميع المجالات كما انتصرت الثقة الساذجة فى فضائل السوق يكون من العبث الاعتراف بتجليات الذات والدفاع عنها، أيا كان الجانب الذى تأتى منه سواء بزغت من جانب من يؤمن بالسماء أو من لا يؤمن بها.

إن التقدم نحو الحداثة بدلاً من أن يبعد عن الماضى يعيد تفسيره ويستخدمه كدفاع ضد سلطة الاجهزة. وقد حاول المثقفون غالباً أن يجدوا ملجأً من المجتمع التقنى فى الحنين إلى الوجود أو فى الاستمتاع الجمالى. ولكن هذه القطيعة الطوعية مع العالم

الحديث، بنقدها المتشدد للمفهوم العقلاني للحداثة دون أن تستبدل به مفهوماً آخر، قد أدت إلى هذا الانفصال المتنامى بين المثقفين والفاعلين الاجتماعيين. هذا الانفصال الذى أنتج فى زمن ما وهماً حول التأثير الذى يمارسه هؤلاء المثقفون وذلك قبل أن تظهر تناقضات وضعهم واضحة للعيان. إن أهمية جان بول سارتر الكبرى تأتى من كون فكره وحياته قد مرا بكل مراحل هذه العظمة وهذا الافول للمثقفين. لقد كان سارتر مؤسساً لفردية ملتزمة تجمع بين نقد الأنا والنقد الاجتماعى وكان بإعتبارة مدافعاً عن الحركة المعادية للأستعمار، قادراً على إعطاء محتوى تاريخى إيجابى لنقد المجتمع ونقد ذاته هو نفسه. ويؤكد، كفيلسوف للحرية، "أن الانسان ليس إلا مشروعاً لذاته، لا يوجد إلا بقدر ما يتحقق، فهو ليس شيئاً آخر سوى مجموع أفعاله وليس شيئاً آخر سوى حياته " (الوجودية نزعة إنسانية P.55). ولكن هذه الحرية، على نحو ما أشار بييرنافيل Pierre Naville، تبدو لامبالية بالحتميات الإجتماعية. فى الواقع هذه النزعة الذاتية وهذا الغياب لمفهوم الذات كحركة إجتماعية أى تواجه سيطرة إجتماعية هو ما دفع سارتر منذ وقت مبكر للاعتراف بالوزن الطاغى للحتميات الإجتماعية والسيطرة ويختزل نظرته فى أنها فقط نقد للنظام البرجوازى ودفعه أيضا إلى الالتحام منذ ١٩٥٣، العام الذى قدم فيه خروشوف تقريره، بماركسية ينظر لها باعتبارها "لا يمكن تجاوزها". وكان هذا هو ما قلص شيئاً فشيئاً من فرديته المعادية للأنا دون أن يقضى عليها تماماً وإن استبدل بها نزعة يسارية نقدية محضة كانت تقترب به من الارهاب وتبتعد به عن الواقع الإجتماعى. هذه سيرة حياة لا ينبغى النظر إليها على أنها فشل أو على أنها إنحراف، لأن سارتر كان دائماً يحتفظ باستمرار بهم الذات ويشهد على ذلك مفهوم العمل الجماعى القائم على الولاء الإختيارى والقطيعة مع الممارسة الخاملة. أما مثقفو الجيل اللاحق عليه فقد إقتصروا على عداء للحداثة يدير ظهره لمسيرة سارتر النقدية ويحدث قطيعة بين المثقفين والمجتمع. قطيعة كان سارتر يتحاشاها طول الوقت وهو ما جعل له تاثيراً كبيراً وباقياً رغم أخطائه المتعلقة بأحكامه السياسية.

أن القضية الكبرى بعد ما فقدت الانتلجنسيا، سواء النقدية أو المتعاونة مع النظم الاستبدادية، تأثيرها، هى إبتكار مفهوم جديد ثرى بصرامته النقدية وأيضاً بثقته فى ذات صارت حاضرة أكثر من ذى قبل بسبب طبيعة الأشكال الجديدة فى السيطرة.

هذا الالحاح الذى يشدد على تنصل الذات أكثر من إلتزامها، يتوافق تماما مع فترة انهيار الأنظمة بعد الثورية ومع صعود الفردية لدرجة تستدعى الحذر الجاد والمبكر. ينبغى أن يكون واضحاً منذ البداية أن الذات لا تختلط مع الفرد المعارض للسلطة ولا مع الشعب فى السوق. يمكن أن تكون الذات حاضرة فى هاتين الحالتين ولكنهما يهددانها ويدمرانها. من جانب بواسطة الطليعة التى تتحدث باسم الشعب وتبنى سلطة دولة تبتلع هذا الشعب؛ ومن جانب آخر بواسطة مجتمع الاستهلاك الذى يخلق وهم الحرية فى اللحظة التى تتحكم فيها المرتبة الاجتماعية فى إختيارات المستهلكين بشكل مباشر.

فيما وراء هذه التذكرة الاساسية والتى لا غنى عنها ينبغى التأكيد على أن المطالب الشخصية لا تنفصل بحال عن العمل الجماعى. ليس هناك إختيار بين ما هو فردى وما هو جماعى ولكنه إختيار بين إنتاج لمجتمع وإستهلاكه، بين الحرية والتحديدات الإجتماعية والتى تتجلى كلاها على مستوى السلوك الفردى وعلى مستوى الفعل الجماعى.

الذات ليست هى وعى الأنا، ولا هى بالأحرى الاعتراف بالماهية الاجتماعية (Self)، بل هى على العكس خروج عن صورة الفرد الذى تخلقه أدوار وعادات وقيم النظام الاجتماعى. هذا الخروج لا يتم إلا عن طريق نضال يكون هدفه هو حرية الذات ووسيلته هى الصراع مع النظام القائم، والسلوكيات المنتظرة ومنطق السلطة. ولا يتحقق هذا الخروج إلا عبر الاعتراف بالآخر كذات، إما بصورة إيجابية بواسطة علاقات الحب والصداقة أو بصورة سلبية برفض كل ما يحول دون تحقق الآخر كذات، سواء

كان البؤس أو التبعية أو الإغتراب والقهر. إن من يعتبر نفسه ذاتا ولا يرى الآخر الذى بجانبه محصوراً فى الصمت أو الموت لا يستطيع أن يخدع الآخرين ولا أن يخدع نفسه، وينبغى فى هذه الحالة تفسير سلوكه لا من الداخل ولكن من الخارج كتعبير عن مصالحه وعن الايديولوجيا التى تدافع عن هذه المصالح. وفى المقابل لا تنحصر الحركة الاجتماعية فى مجرد الدفاع عن المصالح أو محاولة الوصول إلى السلطة من قبل مجموعة معينة فى المجتمع. بل هى دائما فى خدمة الحرية الشخصية ويمكنها أن ترفع من أجلها شعار الثورة الفرنسية: حرية، إخاء، مساواة. هذه الوحدة الوثقى والمستمرة بين حرية الذات والنضالات الجماعية من أجل التحرر من الممكن ملاحظتها اليوم اكثر من ذى قبل، لأن العالم يبدو مشغولاً بالمواجهة القائمة بين النظم الاستبدادية والسوق، بين السلطة المطلقة والأكل الوفير. هذا بشكل يجعل من يطالبون بحرية الذات ومسئوليتها يسيرون بصورة طبيعية بإتجاه اللقاء بمن يسعون إلى إحياء الحركات الإجتماعية.

الأمـل

ينبغى النظر إلى حضور الذات فى الفرد على أنه تمييز للفرد عن النظام الإجتماعى وعلى أنه خبرة مباشرة معاشة فى آن. وتمتلأ النصوص الدينية بالشهادات حول الحضور الغائب، ويحاول الادب غالباً إعادة بناء هذه الخبرة، فى كتابات برنانوس Bernanos على سبيل المثال، وفى الكتابات التى سادت الفكر الفرنسى فى القرن العشرين كأعمال مالرو. وفى مسرحية "حذاء الشيطان" لكلوديل Claudel يميل الحب المستحيل إلى التجاوز اكثر من الامتلاك، ولا يكون رفضاً للعالم بل حياة فيه وفى مغامراته وتفاهاته، مستضئ بنور الله.

وهذه اللغة لا تبتعد كثيراً عن غيرها من اللغات التى لا تحيل إلى الله. إن الفارق بين من يؤمنون بالذات وبين من يؤمنون بالمصالح والقواعد الاجتماعية فقط، اكبر من الفارق بين صورتين للذات حتى وأن آمنت إحداها بالسماء وإمتنعت الأخرى. إن حضور

الذات فى كل أشكاله يشهد على الاشباع الناتج عن التوازن بين ما يرغب فيه كل فرد وبين ما يقدمه له الموقع الذى يشغله. إن فكره الاشباع لا تنفصل عن خضوع الفرد للمجتمع، حتى وإن طابق البعض بين هذا الخضوع وبين السعادة. وهو ما يعبر عنه بوضوح ديدرو، وهو فى الغالب مؤلف مادة "المجتمع" فى الموسوعة: "كل إقتصاد المجتمع الانسانى قائم على هذا المبدأ العام والبسيط: أريد ان أكون سعيداً". وهو ما يعبر عنه المجتمع المعاصر، الذى اتسع فيه مجال الاستهلاك السلعى، افضل تعبير بكلمة اللذة، بل حتى بالحديث عن أخلاق التمتع Fun morality . هذا الميل للذة محرر. لأنه ليس هناك ما هو أكثر التباساً من طهرية puritanisme جاثمة على مبادئ كبرى تفرض فى الوقت نفسه إندماج متسلط باسم حياة جماعية خانقة ولكنه متوافق أكثر من اللازم مع مصالح التجار، الذين يميلون لقياس درجة الفردية تبعاً لحجم معاملاتهم التجارية.

إن خبرة الذات لا تضع الفرد خارج العالم. ولا تتجسد فى إنصهار فى معنى قادم من عالم مفارق أو حتى فيما هو إجتماعى. إنها مرتبطة بالأمل الذى هو إبتعاد وفراق وأيضا رجاء فى الامتلاك. هى حركة ملموسة للفرحة بإتجاه سعادة صعبة أكثر منها مستحيلة. يجمع الأمل بين الفرحة والسعادة أو بالأحرى تمتد قواه بين الحركة والاستمتاع.

لا يمكن فصل الحداثة عن الأمل. أمل فى العقل وفتوحاته. أمل مقرون بمعارك التحرر وموجود فى قدرة كل فرد على الحياة أكثر فأكثر كذات. تنادى المجتمعات التقليدية حتى فى بعدها العقلانى بأخلاق الخضوع للنظام بل وبمحو الرغبة والفردية. الاديان السماوية تسودها فكرة السقوط والذات لا تكتشف نفسها فيها إلا عبر عقدة الذنب والوعى بالخطيئة الذى يؤدى إلى طلب العفو والخلاص، وفقط عبر التماهى بالمخلص يكتشف الخاطئ أنه يشترك فى الله الخالق بالعقل والإيمان. يعتبر الوعى الحديث، بصرف النظر عن تنوع أشكاله وتعارضها، تأكيداً للأمل فى الانسان وفى

الكفاح من أجل القضاء على عقدة الذنب. وهو مشروع خطير يتحول فى داخله الأمل إلى مجرد شهوة فى الاستهلاك سرعان ما يتم التلاعب فيها بواسطة سلطة المال أو سلطة القوة. ولكن لا شئ يمكنه أن يحد من هذا الجهد الحيوى لإحلال الأمل محل عقدة الذنب أى إحلال التحرر محل الزهد. ويقدم السادة والمسودين، كل على طريقته، شكلاً إجتماعياً لهذا الأمل. فالسادة يدعون إلى الفرد كطاقة وكرغبة وكحاجة، والمسودين لا يدركونه إلا عبر الالتزامات والعوائق التى يريدون أن يحرروه منها؛ ولكن يعتقد كلاهما أن الفعل، لو كانت له قوة التحرر، هو أيضا خلق للماهية. تبدو هذه الرؤية العامة أحيانا مشحونة بالتفاؤل وتتجسد فى انجازات وفى ثقة شديدة بقدرة العقل. وأحياناً اخرى على العكس، تحاول هذه الرؤية ان تجد فى الانسحاب والتقوقع حماية من أشكال السيطرة التى لا تستطيع أن تتحكم فى تاثيراتها. لا يمكن أبداً الفصل بين جانب النور وجانب الظل فيالأمل الحديث. فبدون نور مدرك أو مأمول لا يكون للفعل معنى، وبدون ظل تبقى الظهيرة ساكنة ولا شئ يمكنه أن يزعج النظام المتقن. إن ما يحد من الفعل فى المجتمع التقليدى هو العزلة والجهل والتبعية، وفى المجتمعات الحديثة هو الاثارة وتكاثر الضجيج واستنفاذ كل السلع الاستهلاكية. فى الجانبين يتسع مجال اللا فعل واللا أمل. ولكن الخلاف بين الفعل القائم على عقدة الذنب والفضل ؛ والفعل القائم على الحرية والأمل ليس أهم من الخلاف بين وقت الفراغ الناتج عن نقص الغذاء ووقت الفراغ الناتج عن الوفرة.

خلال فترة وسيطة بين عالم التراث وعالم الحداثة، تظاهر البشر بمظهر الخالقين وهى حيلة سمحت لهم بتأكيد ذواتهم خارج تأثير الله، وحاولوا تقليده باستخدام عقلهم الذى استمروا يعتبرونه صفة من صفات الله الذى خلق عالماً معقولاً. لقد كان الانسان مشغولاً لدرجة أنه اصبح مفتوناً بقدرته وتماهى مع منجزاته، لدرجة أن بطولة البدايات قد أخلت مكانها لطلب على الاستهلاك تم تعويض تفاهته الظاهرة بتقديره لأنه يقوم بتحريك وإثراء عدد كبير ومتزايد من الافراد والفئات الاجتماعية. ينبغى الآن إذن كى لا

يُبتلع الانسان فى الرمال المتحركة لمجتمع الجماهير، أن يعود الانسان الحديث إلى ذاته، كمبتكر ليس فقط لحركة ولكن لمسافة مع ذاته وليس فقط للتقدم ولكن للحرية. حول مثل هذه التساؤلات وحول الارتداد إلى الذات ينتهى قرن انخرط البشر فيه كلية فى الشمولية، وفى الحرب وفى مجتمع الجماهير، لدرجة أنهم هاموا على وجوههم زمناً طويلاً، فى ليلة كانت الأضواء الوحيدة المنبعثة من النجوم علامة على نظام العالم وعلى نوايا الرب.

عودة إلى الذات. ذات ليست فقط رفض للنظام ولكن أيضا رغبة فى ذاتها. رغبة الفرد فى أن يكون مسؤلاً عن حياته الخاصة، وهو ما ينطوى على قطيعة مع الأدوار الاجتماعية وفى نفس الوقت على جهد مستمر لاعادة بناء عالم منظم حول الفراغ المركزى الذى يمكن أن تمارس فيه حرية الجميع. ماتزال فكرة الذات بعيدة عن النفس الفردية وبنفس القدر بعيدة عن البحث الطوباوى عن حياة جماعية جديدة، وعن مجتمع قائم على القيم الدافعة للاندماج. إن فكرة الذات تنادى بالانسان الموجود فى العالم وليس بإنسان العالم، تنادى بالانسان الذى يحول وضعه الاجتماعى إلى حياة خاصة كما يحول إعادة إنتاج النوع إلى علاقات حب وإلى عائلة، ويجد فى إنتمائه لمجتمع معين طريق الوصول إلى مجتمعات وثقافات مختلفة. لقد كنا مدعوين لفترة طويلة من الزمان للاندماج والتماهى والتضحية ولأن نقمع كل ما هو شخصى فينا. وكنا مفتونين أولا بفردية الاستهلاك التى سلبتنا بسهولة من أنفسنا. ولكن إقتضاء الوجود كذات حاضر طول الوقت. وهو يزداد قوة لأنه وحده القادر على الدفاع عن نفسه ضد كل استراتيجيات سيطرة النظام الاجتماعى.

هذا الاقتضاء يبدو ولأول وهلة باحثاً عن معنى للحياة الشخصية وعن تاريخ فردى. اليست الحياة الناجحة هى الحياة ذات المعنى والتى تقدمت من مجرد تصور مشروع كبير إلى تحقيقه سواء كان هذا المشروع فى الحياة الخاصة أو فى العامة، تلك الحياة

التى يمكن إعادة إنتاجها فى شكل حكاية narration ؟ على الرغم من ذلك، هذه الصورة التى تنتمى أساساً إلى فكرة الشخص هى خطيرة أكثر منها نافعة. لأنها تمثل الحلم بالصلة بين الفاعل والنظام بين الفرد والتاريخ؛ حلم يلزم التخلص منه. إن ما يؤدى إلى إنبثاق الذات ليس هو وحدة حياة أو بناء الماهية، ولكن تجاوز العقبات ودعوة الحرية والسعى للربط، من خلال حياة فردية، ببين شذرات الحداثة. إن تفكك الأنا يمنع الذات من الرضوخ لسحر الماهية الخفى.

الفصل الرابع
الظل والضوء

وجهي الذات

أليست الذات ارادة للتنصل ومسافة للابتعاد عن الادوار المفروضة، وحرية فى الاختيار وفى الاستثمار؟ لو كانت كذلك لصارت مرادفا للعقل باعتباره مبدأ تغيير العالم، ولصارت أساس العالم الحديث. ولكن الدفاع عن الذات لايُختزل إلى مجرد التأكيد الفعال لحريتها الخاصة، انها تستند على ما يقاوم سلطة أجهزة الانتاج أو الادارة. الذات جسد بقدر ما هى نفس، وبقدر ماهى مشروع هى ذاكره وأصول. وهو ما يبدد واضحا فى كل الحركات الاجتماعية. الحركة العمالية هى اراده للتحرر الاجتماعى لكنها أولا دفاع عن الاستقلال العمالى أو عن مهنة، أو عن مدينة أو اقليم. والحركات القومية تكافح من أجل حق تقرير المصير ومن أجل الاستقلال ولكن أيضاً من أجل الدفاع عن الارض وعن تاريخ وعن لغة وعن ثقافة. لقد كان من أول الهموم التى شغلت نقابة تضامن فى بولندا عام ١٩٨١ هو اقامة تماثيل تذكارية تمجيدا للحظات أو للشخصيات الهامة فى التاريخ القومى التى طمسها النظام الشيوعى. وفى الاتحاد السوفيتى جاءت المعارضات الأولى من الذين ينهلون من اعتقاداتهم الدينية القوة التى تجعلهم يقفون مباشرة فى مواجهة النظام وهو ما لا يقلل من أهمية الفكر النقدى لزاخاروف، ولكن يذكر بأن النضالات الكبرى من أجل الحرية تحوز دائما هذين الوجهين الذين يكملان بعضهما : نداء للعقل النقدى ومقاومة من جانب الاعتقادات الاخلاقية والانتماءات الثقافية والاجتماعية للسلطة المطلقة. الذات تخرج من الادوار التى يكلفها بها النظام الاجتماعى من خلال دعوتها لجماعة تقوم على الاصل والاعتقاد وفى نفس الوقت من خلال "هم الذات" والبحث عن الحرية الشخصية.

عندما ينشغل العقل الحديث أساساً بزعزعة النظام التقليدى، فإن العقل وارادة الحرية الفردية يبدوان مرتبطان احدهما بالاخرى، ولكن كلما ازيح النظام الموروث

واستبدل به تنظيم الانتاج وآلات الادارة، كلما انفك هذا الارتباط واشتد فى الوقت نفسه، ارتباط وجهى الحداثة، الوجه الدفاعى والوجه المحرر، أى الانتساب للجماعة ونداء الحرية الشخصية. عندما لايكون التحديث انتاجا محليا؛ أى عندما لايعد انتاجا للعمل الخاص بالعقل فى تطبيقه على العلم والتقنية، ولكن يتم بواسطة تعبئة اجتماعية وثقافية ضد "أعداء الحرية" وضد العقبات التى تحول دون تغيير المجتمع والثقافة، فإنه بالماضى نبنى المستقبل وكل تقدم للامام يعاش كعودة إلى أصول أسطورية بصورة أو بأخرى.

كيف يمكن لبلدان مستعمرة او مقهورة أن لا تحذر من عقلانية يطابقون بينها وبين القوة التى تقهرهم؟ كيف لا تضع تاريخها وثقافتها فى مواجهة سلطة مهيمنة تتماهى مع الحداثة ومع العقل وتعتبر أن أشكال التنظيم والفكر الملائمة لمصالحها الخاصة اشكالا كونية ؟

ولكن بقدر ما يكون من المستحيل الاكتفاء بكونية مجردة بقدر ما تكون اخطار الدعوة للاختلاف واضحة، وكذلك ايضاً أخطار الدعوة للجماعة منظورا اليها بشكل يجعل علاقاتها بالمجتمعات والثقافات الاخرى علاقة ابتعاد ورفض وعدوان. هناك استنتاج يفرض نفسه سواء تعلق الأمر بفرد أو بأمة : توجد فقط بعض صور من الجمع بين الدعوة الكونية للعقل والدفاع عن هوية خاصة ضد القوى العامة كالمال والسلطة تسمح بوجود الذات. هذه الذات تتدمر إذا ما كان هناك انفصال بينها وكذلك تتدمر بواسطة المنطق الاقتصادى او التقنى الذى ينادى بالعقل من جهة وبالدعوات السياسية والدينية للجماعة والقيم التى تختص بها من جهة أخرى . قبل البحث عن صور الجمع بين هذه القوى المتعارضة علينا ان نستبعد بنفس الصرامة كلا الوضعين المتصادمين بلا أمل فى أى مصالحة، فى المجال السياسى كما فى الافكار والتى يؤدى صراعهما إلى جعل تشكل الذات أمرا مستحيلا.

آمنت فلسفة التنوير بطبيعة الانسان، وسعى فولتير على وجه خاص إلى فهم انبثاق هذه الطبيعة لا إلى فهم تغيرها بواسطة التقدم، فى حين انكب مونتسكيو على استخلاص روح القوانين. وتمثل النزعة التاريخية قطيعة مع هذه الكونية التى كانت تكتسب عمقا باستمرار. تزداد استجابتنا اكثر فأكثر إلى تعدد طرق التغيير وتعدد الانظمة السياسية أو تعدد صور المجتمع. وهذا لا يؤدى أطلاقا إلى التخلى عن أى تعريف عام للحداثة، ولكن يدفع إلى عدم الفصل بين الاهداف العامة والوسائل الخاصة والتواريخ المختلفة التى يسعى الافراد والامم بواسطتها للوصول إلى هذه الاهداف العامة وتحقيقها. ولهذا السبب لم يعد العقل يتعارض مع امة منذ ربط هردر، فيلسوف التنوير وتلميذ ليبنتز، بين معرفة التقدم ومعرفة روح الشعب (Volks - geist) .

يمكن أن تكون الامة شكلا جماعيا للذات. وهى تعتبر كذلك عندما تتحدد بارادة الحياة معا فى اطار من المؤسسات الحرة وفى الوقت نفسه تتحدد بذاكرة جمعية. لقد اصبح من المعتاد معارضة المفهوم الفرنسى للامة القائم على الاختيار الحر وعلى التأكيد الثورى للسيادة القومية ضد الملك، والمفهوم الالمانى للامة كوحدة فى المصير. وليس هناك ما هو اكثر سطحية وخطورة من هذا المفهوم. فهو خطير لأن هذه الارادة الجماعية يمكن بسهولة ان تختزل إلى سلطة الاشخاص الذين يفرضون ارادتهم على الجميع باسم الامة، وخصوصا عندما تكون هذه الأمة فى حالة حرب. وهو سطحى اساسا لأن هؤلاء الذين كانوا قد عبروا بقوة عن وعيهم الوطنى الفرنسى مثل ميشليه Michlet ورينان Renan وبيجى Peguy والجنرال ديجول de Gaule قد شعروا بشدة بالشخصية الطبيعية والتاريخية لبلدهم بجسدها وروحها قدر شعورهم بمؤسساتها، وبالوطن قدر شعورهم بالجمهورية. وكانوا على صواب لان الذات هى دائما حرية وتاريخ، ومشروع وذاكرة فى آن. إذا لم تكن الا مشروعاً، فردياً او جماعياً، لا ختلطت الذات بانجازاتها وتلاشت فيها. وإذا لم تكن الا ذاكرة لاصبحت جماعة خاضعة لمن يحتكرون الحديث باسم التراث.

من هنا تأتى صعوبة واهمية اندماج القادمين الجدد للأمة. لانه لا يكفى أن يكتسبوا القواعد وأساليب العيش وحقوق المواطنين عبر الاندماج الاجتماعى، والاستيعاب الثقافى والتطبيع، بل ينبغى ايضا أن يشاركوا فى ذاكرة يقوم حضورهم فى الامة بدوره بتغييرها. ومن الخطأ أن نقتضى منهم أن يكتسبوا ذاكرة لامكان لهم فيها وايضا أن يكتفوا بتعددية ثقافية دون مضمون واقعى. ينبغى أن تكون الذاكرة الجمعية حية وأن تتغير باستمرار كى تلعب دورها فى الاندماج بدلا من أن تفرض على القادمين الجدد درسا فى التاريخ جامدا ويقوم بدور ميثولوجيا قومية.

أراد التراث الحداثى النابع من عصر التنوير أن يكون غريبا عن الروح القومى باسم التنقل الحر للافكار والبشر والسلع. هو ما ساهم فى خلق صراعات تشتد عنفا بين الكونية المرتبطة بطبيعة الحال بالامم السائدة وبين القومية الدفاعية التى اتخذت فى بعض الاحيان شكلا متطرفا من العنصرية. ولقد انتقد بيير اندريه تاجييف – Pierre Andre Taguieff عن حق، اخطار تحول نزعة معاداة العنصرية إلى كونية عدوانية مثلها مثل العنصرية التى تواجهها. واذا كان الوعى القومى قد اتخذ مثل هذه الاهمية فى العالم اجمع فذلك لانه لا توجد ذات شخصية خارج الذات الجمعية، اى خارج الاتحاد بين ارادة جماعية حرة وذاكرة تاريخية. وفى الامم التى استطاعت أن تجمع على افضل وجه هذين العنصرين تجسد بقوة تأكيد الذات الشخصية، حتى فى مواجهة الهوية القومية وكل انواع الانتماء الاجتماعى. لاتوجد ديمقراطية حيث لا توجد جماعة قومية، لانها منقسمة إلى اقاليم أواعراق أولانها محطمة بسبب حرب اهلية. ينبغى أن توجد الامة كى يستطيع المجتمع المدنى أن يتحرر من الدولة ولكى يستطيع الافراد انتزاع حريتهم الشخصية فى داخل المجتمع. وتتكون الذات فردية وجماعية من روح وجسد والمفهوم الضيق للحداثة هو الذى طابق بين الذات والروح ضد الجسد وبين الذات والمستقبل ضد الماضى. إن الحداثة تتحقق فى تكامل هذه العناصر واندماجها.

كلما كانت سطوة المجتمعات الحديثة على نفسها قوية، كنتيجة لتطور اقتصادى ولتغييرات اجتماعية متسارعة أوكنتيجة لسياسات تعبوية، كلما انقلبت العلاقة بين السادة والمسودين. كان الشعب فى المجتمعات عند دخولها الحداثة يتحدد بنشاطه والمواقع العليا تتحدد بامتيازات موروثة أومرتبطة بوظائف غير اقتصادية دينية أوعسكرية. فى المجتمعات الاكثر تحديثا الان على العكس يكون القادة رؤساء مؤسسات انتاجية أومديرين خصوص أوعموم، فى حين ان المقودين قلما يتحددون كعاملين، ولكن اصبحوا يتحددون اكثر فأكثر بصفاتهم الطبيعية أوالخاصة أوالجماعية، بشخصيتهم الفردية من جانب، ومن جانب اخر بانتمائهم لجماعة ثقافية أومجموعة عرقية أولجنس. ويتسع باستمرار مجال التدخل المنظم للمجتمع فى حياة الافراد، وما هو شديد الخصوصية يجد نفسه بدوره مندمجا فى الحياة العامه. والعلاقات والصراعات الاجتماعية التى كانت محصورة اولا فى الضرائب اللازمة للسيد أوللملك وبعد ذلك فى النشاط المهنى قد اتسعت إلى الاستهلاك اى إلى مجمل الثقافة والشخصية. وهذه نتيجة تتعارض مباشرة مع الفكرة المنتشرة عن التقلص المتواصل للعلاقات والصراعات الاجتماعية إلى حقول محدودة. ولكن الفكرتين رغم كل شئ ليسا متعارضتين. فالحداثة تتحدد، كما قال فيبر، بتفرقة متصاعدة لوظائف اجتماعية عديدة، ولكنها تحمل فى ركابها اتساعا لسطوة مراكز القرار على الخبرة المعاشة للافراد وللمجموعات. نحن مسوقون أكثر فأكثر إلى الحداثة وخاضعون بالتالى إلى مبادرات وسلطة من يقودون التحديث الذى يغير كل جوانب التنظيم الاجتماعى.

من هنا جاء هذا الموقف المتناقض ظاهريا : لم يحدث من قبل فى مجتمع لا يتحدد بما فعل أن إتخذت المواقع المعطاة مثل هذه الاهمية. أن هذه الفكرة تصدم من ظلوا مرتبطين بالصورة التقليدية للحداثة كعقلنة. فهى فكرة مرفوضة، على وجه الخصوص، من قبل انصار تحرير المراة الليبراليين، سواء كانوا جذريين أومعتدلين، الذين يعتبر هدفهم الاساسى هو تحرير النساء اى رفض كل طبيعة نسائية كشرط ضرورى لتكافؤ

الفرص. ولكن نجاح هذا التيار لا يمكن له أن يخفى التواجد المتزايد للنساء الحريصات على اختلافهن سواء داخل حركة تحرير النساء نفسها أو فى الحياة العامة، وهو ما تظهره الدراسات حول وضع ونشاط المراة فى الثقافة كما فى المجتمع. وبنفس الطريقة نجد أن فئات العمر تلعب فى الحياة العامة أوالسياسة أوالثقافة دورا متناميا، ودورا لا يستبعد بطبيعة الحال أن يكون الشباب أوالشيوخ شاغلين لمواقع فى فئات متعددة للدخل أوالتعليم. واخيراً كيف لا نعترف بأن دخول العالم الثالث على المسرح السياسى العالمى يترافق مع اشارات مستمرة إلى الهويات العرقية أوالقومية أوالدينية:

فنتحدث عن العرب أوعن الامم التى كانت خاضعة للاتحاد السوفيتى أوعن الاسلام، وايضاً عن الباسك والايرلنديين فى حين اننا كنا نتحدث قديما عن الراسمالية والطبقة العاملة والاشتراكية. هذه الملاحظة لا تحمل اجابة عن السؤال الملح حول الاخطار التى تنطوى عليها هذه العودة إلى الجماعة أوإلى فئات العمر أوالجنس أوإلى العرقية، ولكنها تمنعنا من اعتبارها اثرا من الماضى ينحو إلى الاختفاء. كان هذا سراب العقلانية: وكان على الانوار أن تطرد الظلال بل وحتى الظلمات التى بقيت بسبب العائلة والامة والدين. إن الحداثة التى نحياها مختلفة بشكل كبير: فنحن ندخل فيها روحا وجسد وعقلا وذاكرة مجتمعين .يبدو أن المجال العام للمجتمعات الحديثة قد تضمن اهتمامات تتجاوز تماما الوقائع الاجتماعية والسياسة لدرجة أن هذه الوقائع لم تعد تتمتع بالحسم الذى كان لها فى ما مضى. وأهم هذه الاهتمامات ما يتعلق بالجنس وبالبيئة.

إن موضوع الجنس لا يختلط بموضوع وضع المراة أو وضع الرجل، وهو ما يبرر التفرقة التى تقيمها اللغة الانجليزية بين كلمة gendre وكلمة sex والتى لا توجد فى الفرنسية.

لقد احدث الفكر الفرويدى، القريب من فكر نيتشه كما قلنا، قطيعة تامة مع الصورة التقليدية للأنا كارادة مستنيرة بالعقل وكحكومة للفرد على نفسه، والانشغال

الحديث بالجنس قد ادخل المقدس والمفارق لما هو اجتماعى فى مجال الكلام فى حين أن الدين كان يحتفظ بالمقدس بعيدا وخاصة فى الاديان السماوية.

أن الاهتمام بالبيئة والاهمية المتزايدة للاحزاب البيئية يبين بصورة مشهدية إنقلاب الافكار والمشاعر. فى الغالب يبدو انصار البيئة وكأنهم كارهون للحداثة، وكأن البلاد البالغة بعد أن انطلقت فى مسارها عليها أن نستبدل بالتنمية المدمرة للبيئة الاستقرار والتوازن، فى حين أن البلاد القادمة مؤخرا للحداثة عليها أن تحاذر من تقليد نمط تحديث مفترس كالذى اتبعته البلاد الغنية والقوية.

ولكن هذه الصيغة تبقى سطحية حتى وان توافقت مع الاسباب التى تدفع عددا كبيرا من الاشخاص للانتساب للحملات البيئية أوالايكولوجية. لانها تعارض بين ما تسعى الايكولوجيا أوبشكل اوسع البيولوجيا، للتقريب بينها: الطبيعة وفعل الانسان. لقد عارضت أنماط الحداثة الاولى بينهما واشادت بسيطرة الانسان على الطبيعة. اما اليوم فالنزوع يتجه إلى التأكيد، مع الايكولوجيين نوى التكوين العلمى، بان الفعل التغييرى للانسان ينبغى أن يأخذ فى اعتباره الاثار المتنوعة والبعيدة التى يمارسها على كل اجزاء النظام الموجود فيه. كلما اكد البشر على طاقاتهم الخلاقة، كلما عرفوا شروطها وحدودها بشكل أفضل، وكلما حددوا الثقافة ايضا على انها تفسير وتغيير للطبيعة وليس كقهر أوكتدميرلها. وما يجرى على الخبرة الفردية يجرى بالصورة نفسها على النشاط الجمعى، وخصوصاً على المستوى الاقتصادى.

أن تعريف الحداثة كانتصار للعام على الخاص امر ينتمى إلى الماضى. والبلاد التى لعبت دورا كبيرا فى خلق الحداثة كانت تميل لان تتماشى مع شكل أواخر من اشكال الكونية. وهذا ينطبق على فرنسا وعلى انجلترا ومؤخرا على الولايات المتحدة وهو ما ساهم فى تدعيم النزوع الاستعمارى لهذه البلاد. وقد وهبت فرنسا شكلا سياسيا قويا لهذا الاعتقاد، بتماهيها مع المبادئ التى رفعتها الثورة الفرنسية والتى كانت لحظة خاصة من الاتصال المباشر بين امة معينة ومبادئ ذات مغزى كونى. واليوم

حتى وان لزم فهم اسباب هذا الاعتقاد وقوته، من منا لايلاحظ افتعاليته وخاصيته الايديولوجية؟ ان التأثير الكبير لكتاب فيبر عن العلاقة بين البروتستانتية والراسمالية يمكن تفسيره فى جانب كبير منة لتكذيبه للمفهوم التقليدى الذى كان يرى الانوار تشرق على اطلال الاعتقادات الدينية، وقد اهتم الفكر الالمانى منذ هردر بربط البحث عن الحداثة بالدفاع عن ثقافة وعن شعب يبدو أن التاريخ قد حكم عليهما بلعب دور هامشى. لا يجب أن تنتصر لا المزاعم فى احتكار الكونية ولا المطالبة بالخصوصية المطلقة ذات الخلاف الجذرى مع الاخرين. ترتبط العقلنة بانبثاق الذات المكونة فى آن من حرية منتزعة ومن تاريخ شخصى وجماعى مؤكد. ومن هنا يأتى تأثير اليهود على وجه الخصوص، اذا كان البعض منهم يذوب فى الشعب والبعض الاخر ينغلق فى ارثوذكسية متطرفة، الا أن عدد كبير يجمع بين كونية الفكر والعلم والفن وبين وعى بالهوية وذاكرة تاريخية شديدة الحيوية.

فخ الهوية

هذا الدفاع عن تراث ثقافى بعيد كل البعد عن تأكيد هوية لاتتحدد الا فى مواجهة تهديد خارجي وعبر اخلاص لنظام اجتماعي. ونجد مثل هذا التأكيد مألوفا بين المسودين عنه بين السائدين الذى ينحون فى الغالب للتماهى مع الكونى. ان من يشعرون انهم مهددون وفشلت جهودهم من اجل الصعود الفردى أوالجماعى، ويشعرون بغزو ثقافة ومصالح اقتصادية تأتى من الخارج ويتصلبون فى الدفاع عن هوية موروثة هم حائزوها وليسوا خالقوها. ولكن هذا التأكيد للهوية امر مفتعل. المسودون يجذبهم عالم السادة كعمال البلاد الفقيرة الذين يهاجرون إلى البلاد الغنية التى يمكن أن تمنحهم عملا ودخلا اكبر حتى وان اضطروا لان يصبحوا فى المجتمع الذى يدخلون فيه مقطوعى الجذور وفقراء ومستغلين وغالبا مرفوضين. ان المناداة بالهوية يأتى بالامر من جانب القادة السياسيين وايديولوجين البلاد المقهورة وليس من جانب جماهير السكان. ان هذه المناداة تبرر سياسات قومية تحتقر مصالح الفئات الاكثر عددا بدلا من أن تدافع عنها، هذه الفئات التى تعانى من دولة قادرة وغالبا ما تكون عسكرية، تحل محل مجتمع فاقد القدرة على اى عمل مستقل ويتحول إلى جمهرة أوتجمعات عشوائية.

ان العداء للتنمية يمكن أن يأخذ هذا الشكل العسكرى أوالذى تسوده الدولة أويتخذ شكل شعبوية يكسوها الطابع الدينى أوالسياسى. إن الشعبوية ليست هى الوعى القومى، وبالاحرى ليست هى الارادة القومية للتنمية؛ انها تلحق اهداف التحديث بالاندماج الثقافى والاجتماعى وهو ما لا يعنى رفض الحداثة ولكن يجعلها صعبة أومحددة، لان كل مسار للتحديث يؤدى إلى اشكال من القطيعة مع الماضى واستعارات من الخارج. الشعبوية مشحونة دائما بفكرة النهضة، أوالعودة إلى الاصول، انها تقوم على اسطورة مؤسسية ولا تؤمن بالتقدم ولا تبعية الثقافة للاقتصاد.

ولقد بين جيل كبل Gilles Kepel فى كتابه "انتقام الله" بصورة محددة تعارض وتكامل الأسلمة islamisation من اعلى والتى انتصرت فى ايران مع سلطة الخمينى ولكنها فشلت فى البلاد ذات التراث السنى رغم محاولات تلاميذ سيد قطب، ومحاولات الاسلمة من ادنى ويعتبر "التبليغ" الاتى من الهند، اقوى اسلحته وجبهة الخلاص الاسلامى فى الجزائر اقوى تعبيراتة السياسية. هذه الاسلمة استندت على تحديث اقتصادى متسارع، وخصوصا فى البلاد البترولية، ومرتبط باندماج اجتماعى غير كافى ويرجع ذلك فى جانب كبير إلى تركز الموارد فى يد جهاز سياسى معادى للديمقراطية. هذه الاسلمة لا تختزل إلى مجرد سلفية جديدة فهى على العكس مغمورة بافراط فى التحديث وفى نفس الوقت بالحركات الشعبية. وفى ايران، كما بين فاراد خسرو خافار، كان قلب نظام الشاه عام 1979 انتصارا للحركة الثورية التى اختلطت بها الجماهير الفقيرة والنازحين من الجنوب فى طهران والشباب انصار التحديث. هى حركة تحديث لا تجد دعما لها فى بلد استبعدت فيه برجوازية البازار التجارية من السلطة بسقوط مصدق وانتقلت بعد ذلك تحت قيادة الخمينى، وليس رجال الدين، فهو القائد الدينى الوحيد تقريبا الذى خاض كفاحا سياسيا ضد الشاه. ان الاخوانية الدينية الجديدة neo communitarisme لا تنفصل عن حركة اجتماعية تمثل هى بالنسبة لها مرحلتها الدفاعية قبل أن تستخدم كدعم لتكوين ديكتاتورية ثيوقراطية. إن حلف الجماهير النازحة والكادحة مع الطلاب المحرومين من المستقبل المهنى يستثير رد فعل معادى

للحداثة نابع من الورع ومن التضامن الاخوانى ومن التعبئة السياسية الاسلامية. هنا وفى حالات اخرى تكون عودة الدين نتيجة لفشل الاندماج الاجتماعى المرتبط بانتشار منتجات العالم المتقدم وعجز القوى السياسية "التقدمية" التى سحقتها الدولة القومية. تؤدى هذه الحركات الثقافية أوالسياسية إلى الكفاح ضد كل اشكال الفردية. ولكن بقدر ما يكون من الخطر اخفاء خاصية الانغلاق والتحكم الثقافى المتسلط الذى تمثله هذه الحركات والنظم التى تستند عليها، بقدر ما يكون من المستحيل الاقتصار على مواجهتهم بنموذج عقلانى محض، لان هذا النموذج مرتبط بشدة بعلاقات السيطرة التى تساهم فى تفكيك المجتمعات المصابة بتحديث قادم من الخارج.

يبدو العالم فى نهاية القرن العشرين ممزقا بين قواه المتضادة : من جانب هناك العقل الذاتى، الادائى، الذى يجعل من المجتمعات الغنية أسيرة منطق هو منطق الرغبة والقوة فى نفس الوقت ، ومن جانب آخر الدعوة المدافعة عن الهوية التى تشل الامم المقهورة والفقيرة. كيف يمكن الرضا بهذه القطيعة ذات النتائج التدميرية من الجانبين والتى تؤدى لتناقضات لا تحل بين الفقراء المهانين والاغنياء المختالين ذوى النزوع الابوى؟ فى اللحظة الذى يختفى الصدام بين الراسمالية والاشتراكية بانتصار السوق وانهيار الاقتصاد الموجه واللحظة التى يحتفى فيها بهذا الانتصار من يعتقدون انه نهاية عصر الصراعات الكبرى والاختبارات التاريخية الهامة، نرى اندلاع صراع اخر اكثر عمقا، صراع ثقافى وفى نفس الوقت اجتماعى وسياسى، بين التقنية والدين، بين ما كان يسميه تونيس فى نهاية القرن الماضى المجتمع والجماعة. المجتمع مرتبط بالترشيد والعقلنة والجماعة مرتبطة بالدفاع عن القيم التى تتطابق مع اشكال من التنظيم الاجتماعى ولكن لاينبغى أن نضع العقلنة فى مواجهة الجماعة بطريقة بسيطة وسطحية، وذلك لان الدفاع الدينى عن الجماعة ليس الا الشكل المتطرف للدفاع الثقافى عن ذات جماعية لا يمكن أن نفصل عنها كلية التأكيد الشخصى للحرية. وبنفس الطريقة هذا الدفاع لا يمكن أن يتعارض كلية مع ارادة التحديث الا فى حالات متطرفة. ولا ينبغى أن يخفى الصدام المباشر بين التقنية والدين ما هو اهم من ذلك، أى تفاعل العقلنة مع

وجهى الذات : الحرية الشخصية والجماعة. بحيث انه فى حالة ما يكون الصدام حاضرا دائما، كما هو الحال بين الحرية والجماعة وبين النظام الاجتماعى والذات الشخصية أوالجماعية، سيكون من الخطير تمنى انتصار احد الجانبين على الآخر. اذا كان المجتمع مُرشداً فقط فإنه يدمر الذات ويتقهقر بالحرية إلى مستوى اختيارات مطروحة امام المستهلكين فى السوق، وإذا كان مجتمعاً طائفياً فهو يخنق نفسه ويتحول إلى استبداد ثيوقراطى أوقومى. ان مجتمعا بأكمله موجه إلى تحقيق الذات لا يكون ذا تماسك لا اقتصادى ولا أخلاقى. وما هو جدير بالاعتبار فيما توحى به صورة الصدام بين التقنية والدين هو فكرة أن الوساطة بين هذين النمطين المتعارضين تماما فى النظام لايمكن أن تأتى الا من الذات كحرية؛ ذاتاً لا تنفصل لا عن العقلنة التى تحميها من تنشئة اجتماعية خانقة ولا عن جذور ثقافية تؤمنها ضد اختزالها لحالة المستهلك الخاضع للتلاعب. ينبغى أن يترابط وجها الذات حتى يمكنها مواجهة النمطين المتعارضين والخطيرين اللذين يؤديان إلى تدميرها لصالح النظام الاجتماعى، النظام المنتج أوالموروث، نظام التكنيك أوالدين.

ان غموض الدعوات إلى الهوية والتى تنتقل بسهولة من بعث ما كان قد اطيح به بفظاظة بواسطة التحديث الراسمالى إلى الانغلاق فى الخصوصية الثقافية وإلى تسلط السلطة السياسية والتى تنصب نفسها مدافعة عن الهوية، نجده فى حركات الدفاع عن البيئة. وهنا ايضا يتزايد الاغراء بالاطاحة بالذات وذلك بالاقتصار على رؤية الانسان من الخارج كجزء من نظام يعمل حسب قوانين غريبة عن نوايا الفاعلين. ولكن النقد الصائب لهذه النزعة الطبيعية الجديدة لا ينبغى له أن يخفى السمة الايجابية للحركات التى ترفض أن تطابق بين الانسان وبين منجزاته والتى باقرارها بعوائق وحدود التنمية، تقوم بمراجعة فلسفات التاريخ "التقدمية" التى ورثناها، وتهيئ الشروط للاكتشاف الجديد للذات التى لا توجد خارج العالم ولا فى مركزه، ولكن توجد مهددة من قبل منجزاتها ومحررة بواسطتها فى نفس الوقت. عندما تتفادى الايكولوجيا السياسية شرك العداء العام للتنمية تقدم إسهاما هاما لتجاوز النزعة التاريخية التى تأثرت بها الحركة العمالية

والفكر الاشتراكى على وجه الخصوص. هذه الافكار يدافع عنها بالطبع شريحة متزايدة من الرأى العام الذى يتميز بارتفاع مستواه من المعرفة العلمية عن المتوسط العام. لأنه إذا كان العقل يسمح بالصمود فى وجه خطر الطائفية والبيئية المتطرفة، فهو يسمح اكثر بالربط بين الذات - الحرية والذات - الجماعة والتى هى ايضا ذات واعية بانتمائها لوسط طبيعى.

ينبغى بالفعل أن نرى فى العقلنة الحليف الذى لا غنى عنه لروح الحرية ضد ضغوط الجماعة. العقل والحرية لا يعتمد كل منهما تماما على الآخر وذلك لأن الذات لا تُختزل فى الدور النقدى والأداتى للعقل، وإن كان العقل النقدى يحمى الحرية الشخصية ضد الجمود الطائفى. إن من نطلق عليهم الغربيين قد أصابوا عندما واجهوا أشكال الاستبداد الشمولية الجديدة والتى أعقبت حركات التحرر الاجتماعى والوطنى فى العالم الشيوعى والعالم الثالث وذلك عن طريق انفتاح مجتمعهم الذى تستند فعاليته التقنية على اقتصاد السوق، والذى يشكل فى حد ذاته أفضل حماية ضد التعسف والمحسوبية والفساد والشللية. هذا المفهوم الدفاعى للحرية شديد القصور، ولكنه ثمين جدا لدرجة لا يجوز معها اهماله أو نقده بقسوة.

الدين والحداثة

ظلت العلاقة بين المسيحية والحداثة فى فرنسا والبلاد ذات التراث الكاثوليكى حبيسة تصور ايديولوجى فظ. كان الدين هو الماضى والظلامية، وتحددت الحداثة بانتصار أنوار العقل على لاعقلانية العقائد. ألم يكن المجتمع الريفى فى الغالب مجالا مغلقاً، مهموماً بالاستمرارية اكثر من التغيير، وتهتم الكنيسة ـ يساعدها النساء على وجه الخصوص - بالاحتفاظ فيه بتحكمها الثقافى فى العقول المضطربة بسبب اغواء المدينة والتقدم؟ لقد تأكدت هذه الرؤية الكاريكاتورية بالصدام بين رجال الدين والعلمانيين والذى كان فى حقيقة الأمرصداماً بين فرنسا التقليدية والطبقات الوسطى بالاضافة إلى الطبقة العاملة الصاعدة. تستند هذه اللوحة على وقائع لا تقبل النقاش ولكنها لا تفسرها جيدا. فمن الاجدر القول بأن مقاومة المجتمعات الريفية - وكذلك

الحضرية – للتغييرات الاقتصادية والثقافية قد استندت على اعتقادات، وعلى شكل من الملكية أوالتنظيم الاجتماعى، بدلا من القول بأن الدين بطبيعته يلعب دورا محافظا وأنه، على العكس من روح التنوير، يشجع على توسيع المشاركة الاجتماعية.

ينبغى التخلص من هذه التطورية التبسيطية التى تعرف التحديث كانتقال من المقدس إلى العقلانى. هل يجب علىّ مرة أخرى أن اشدد على أنه ينبغى تعريف الحداثة كانقطاع للصلة بين الذات وبين الطبيعة ؟ إن صورة العالم المقدس، متغلغلا فى الخبرة اليومية، هى صورة معادية للحداثة، ولكن صورة النظام العقلانى للعالم، الذى خلق اللوغوس أوالمهندس العقلى الكبير، لا تختلف كثيرا عن التمثيلات الدينية للكون قدر اختلافها عن الفكر ما بعد الديكارتى القائم على ثنائية عالم الذات، أوالعالم الداخلى، كما يقول القديس أوغسطين، وعالم الموضوعات. بالدخول إلى الحداثة، يتفجر الدين ولكن تبقى عناصره لاتختفى. الذات، عندما تكف عن أن تكون إلهية أو عن أن تتحدد كعقل، تصبح انسانية، شخصية، وتصبح علاقة ما للفرد أولمجموعة مع نفسها.

لن أعود هنا للتعرض لما يمثله الموضوع الاساسى لهذ الكتاب ولكن فى المقابل ينبغى تحديد اشكال أخرى، إيجابية أو سلبية، للاحتفاظ بالتراث الدينى فى المجتمع الحديث. وأعنى بايجابية هنا الاعتقادات والسلوك التى تُبقى على الفصل بين الزمنى والروحى وهذا جانب هام فى المسيحية، ويراه بعض المؤرخين وعلماء اللاهوت فى اليهودية وفى الاسلام أو فى البوذية وحتى فى الكونفوشية: مثل العقائد التى أنشأت أخلاقاً للنوايا بعيدة عن أخلاق الواجب. وأعنى بسلبية، الاعتقادات والمؤسسات التى تضفى القداسة على ما هو اجتماعى.

تظل فكرة أن الحياة الاجتماعية ينبغى أن تقام على قواعد عامة ولاسيما على دعائم دينية فكرة قوية فى العالم الغربى. وتكتسب هذه الفكرة قوة خاصة فى الولايات المتحدة حيث يُعترف بالكتاب المقدس كأساس دينى للدستور وحيث يبين عالم الاجتماع روبرت بيلا الاساس الدينى للقواعد الاجتماعية فى هذا البلد، وهو ما يشير إلى أن الثقافة

السياسية فى الولايات المتحدة ظلت قريبة من القرن الثامن عشر ومن نزعة الألوهية deisme على خلاف بلاد أوروبا الغربية المتأثرة بقومية القرن التاسع عشر.

هذه الأخلاقية التحديثية التى تربط العقل بالدين وتعارض إذن بين السوية والانحراف وتجعلهما يقومان على تمثيلات اجتماعية ودينية فى آن، تجد نفسها فى مواجهة وضع مضاد لها تماما، وهو الذى يدافع عن جماعة مهددة من قبل تحديث يعاش كغزو. لقد دافعت الشعوب المسيحية عن نفسها ضد الغزو التركى، وتماهت الامة البولندية مع الكنيسة الكاثوليكية للحفاظ على هويتها ضد السيطرة الروسية، ويوجد على وجه الخصوص جزء من العالم الاسلامى قد انزلق إلى التبعية والتخلف النسبيين منذ بداية "الازمنة الحديثة" يستدعى تراثاً اجتماعياً وثقافياً ودينياً فى آن ليواجه به اندماجاً من نمط استعمارى فى نموذج سوق عالمى للسلع والافكار تسيطر عليه القوى "المركزية". وهو ما يؤدى إلى تطابق مفرط بين الزمنى والروحى وإلى تحويل الدينى إلى قوة سياسية واختزال الحداثة إلى تقنيات موضوعة فى خدمة إرادة للدفاع أو للهجوم.

هذه هى "الاصولية" integrisme التى لم ينتقدها العلمانيون فقط ولكن انتقدها من يعتقدون أن العودة إلى الايمان الاسلامى هو أفضل وسيلة للكفاح ضد الاسلام السياسى islamisme .

فى النهاية ، يوجد إلى جانب تكون الذات الشخصية والأخلاقية التحديثية والاخوانية الدينية الجديدة، شكلا محدودا للفصل بين الدين والحداثة وهو الذى يؤدى إلى تنمية دين خاص مضاد لحياة حديثة عامة. وهذا ما يفسر تزايد الطوائف الدينية الجديدة فى العالم المسيحى سواء الكاثوليكى أوالبروتستانتى. هناك فنيون وحرفيون وموظفون يعيشون، إلى جانب حياتهم فى المكتب أوالعمل، خبرة دينية جماعية، خارج المؤسسات الدينية أو على هامشها. يصلون معاً أو ينتظرون قدوم الروح القدس. وهذا مسلك حديث لأنه يؤدى إلى تمزيق وحدة العالم الانسانى والعالم الالهى التى كانت

تحافظ عليها الكنائس التقليدية الرسمية والمرتبطة بالسلطة السياسية، وفى نفس الوقت هو مسلك معادى للحداثة لانه يسعى، وإن كان على مستوى محدود، للعثور على كلية الخبرة الجماعية والحضور المباشر للمقدس.

هكذا يتكون مجموع من الأنماط الثقافية النابعة من الدين يتراوح بين الإخوانية الدينية الجديدة وبين التأكيد، ليس الدينى وإنما ما بعد الدينى، للذات الشخصية، مروراً بالاخلاقية التحديثية وخصخصة الحياة الدينية. وهذه نتيجة تختلف كثيرا عن التضاد الفظ بين الدين والحداثة.

ومن اللائق هنا أن نتخلى عن أى تفسير تطورى، فاحتلال الأخلاقية لمثل هذه المكانة الهامة فى بلد بالغ التحديث كالولايات المتحدة يفرض علينا ذلك. أليس ما يتسم به مجتمع حديث هو ابتعاده عن التطابق مع نظام من العقائد والقيم بشكل يجعله ينتج فى عملية واحدة عقائد تحبذ التحديث والعلمنة واخرى تعارضها؟ فالمجتمعات الاكثر تحديثاً ليست هى الأكثر لامبالاة تجاه الدين والاكثر تخلصاً من المقدس ولكن هى التى استكملت القطيعة مع العالم الدينى، عبر التنمية المترافقة لتأكيد الذات الشخصية ولمقاومة الهويات الشخصية والجماعية للتدمير.

الخطر الشمولى

ينظر إلى التحديث فى البلاد الاكثر مركزية على أنه ممارسة للعقل. وهو ما اعتقده فى صور مختلفة الانجليز والامريكان وأساساً الفرنسيون الذى طابقوا بين تقدم العقل وإرادة مركزية للتحديث. وهو ما يفسر عمل فلاسفتهم كمستشارين للحكام المستنيرين فى روسيا وبروسيا فى القرن الثامن عشر، ويفسر أن الدولة، ابتداء من الثورة الفرنسية، قد تطابقت مع العقل ونجحت فى اقناع جزء كبير من السكان ـ وفى مقدمتهم الموظفون فيها – بمهمتها الكونية.

ولكن هذا التماهى بين أداء الحداثة وقوى التحديث فى المركز ليس مقنعاً فى المحيط، ونجد أن القوى غير العقلانية، السياسية والثقافية، كالاستقلال الوطنى والدفاع عن اللغة القومية أو بعثها، هى التى لعبت الدور المركزى فى التحديث حتى وإن تحدد هذا التحديث فى اطار اقتصادى. كانت ألمانيا هى الموطن الأول والاهم لهذا التحديث القومى الذى انتصر فيما بعد، ليس فقط فى اليابان وايطاليا، وانما أيضا فى تركيا والمكسيك والهند واسرائيل كبعض حالات هامة معاصرة. هذه التعبئة القومية ليست خطيرة فى حد ذاتها، فلاغنى عنها فى أى مكان لايمكن للتحديث فيه أن يكون محليا تماما. ولكن يمكن أن تنحرف هذه التعبئة وتصبح مجرد نظام، وبدلا من أن يخلق هذا النظام شروط التحديث المحلى يتحول التحديث فيه إلى مجرد أداة للتعبئة السياسية. لقد خلق بسمارك أوالامبراطور ميجى، بواسطة الدولة وتعبئة الوعى القومى، اقتصاد ومجتمع حديثين، ولكن أيضا فى مثل هذه البلاد ظهرت عسكرة المجتمع، المرتبطة بفاشية شعبوية فى حالة ألمانيا وايطاليا. من الخطير ألا نعارض الفاشية إلا بديمقراطية البلاد المركزية، لأنه لو لم نقر إلا بشرعية التحديث المحلى والعلاقات الحرة بين فاعليه، فلن نترك طريقاً آخر الا اللينينية أو الفاشية أو الأشكال المتنوعة للنظام الشمولى فى بلاد المحيط والتى يصطدم التحديث فيها بعقبات كبرى داخلية وخارجية.

لا يمكن اختزال كل اشكال التنمية القومية إلى الشمولية. ينبغى أن نفحص عن قرب الاسباب تجعل نمطا معينا للتنمية ينقلب إلى معاداة التنمية. فى حالة التحديث القومى يظهر الخطر الأكبر عندما تزداد المسافة بين الدولة والمجتمع. وهو ما يؤدى إلى التمييز بين نوعين من القطيعة : إما أن ينتفض المجتمع ضد الازمة وضد الفساد ويلقى بنفسه فى شعبوية تجد سريعا قادة متسلطين ليدينوا المؤسسات، وإما على العكس تتحكم السلطة المركزية فى موارد اقتصادية وسياسية وعسكرية شديدة التركيز وتفرض إرادتها على مجتمع غير معبأ ومنقسم إلى شظايا، أسير شبكات من الانتماء، محلية وعائلية وقبلية. ونلاحظ فى الحالة الأولى أكثر من الثانية إرادة سياسية واحدة تحل محل تعددية المصالح والأراء أى تحل محل اتفاقاتها وصراعاتها المحدودة. كلما

كانت التعبئة أى عملية التحديث نفسها قوية، كلما صارت الدولة شمولية وليست فقط استبدادية. لقد كان القرن العشرين قبل كل شئ هو قرن حركة الكوكب بأكمله، قرن عولمة مسارات التحديث وزعزعة المجتمعات التقليدية، وكان هو أيضا قرن الشمولية.

ولا تظهر الشمولية إلا فى أمم تجذبها حركة قوية إلى التحديث ويحركها التصنيع والعمران والاتصال الجماهيرى. ولا تترك للحريات الشخصية إلا مكانا ضئيلا يضاهى المكان المتروك للتراث الثقافى وحتى للتراث الدينى ؛ هذا اذا لم يتطابق هذا التراث مع سلطة الدولة. لأن الشمولية لاتتسم بالطابع الدينى أكثر من التقنى. إنها تضع السلطة المطلقة للدولة فى محل الفعل المستقل للفاعلين الاجتماعيين وللثقافة، كما إنها تبتلع المجتمع المدنى. ويوضع العلم والتقنية فى خدمة الدولة وسلطتها، كما يُنتزع الفرد من وسطه العائلى أوالمحلى أو الدينى ليعبأ فى خدمة الدولة سواء كانت دينية أو علمانية. وهنا ليست الحرية الشخصية فقط هى التى تقوضت ولكن تقوضت كذلك الانتماءات الثقافية بنفس القدر. إن الشمولية تدمر المجتمع وتختزله إلى حالة الجمهرة وإلى حالة الجماهير المطيعة لكلام أو أوامر القائد. هذا الانتصار للقائد يجمع الدفاع عن الجماعة وعن هويتها المهددة مع إرادة التحديث. الشمولية تدمر المجتمع كشبكة من العلاقات الاجتماعية المنظمة حول طاقة متزايدة للانتاج، وتضع محله تعبئة لهوية فى خدمة قوة جماعية. إن التاريخ يحل محل المجتمع. وانصهار الماضى مع المستقبل يسحق الحاضر ويلغى الساحة العمومية التى تتناظر فيها الاختيارات الجماعية.

إن الدعوة إلى الجماعة وحدها تنتج استبداداً محافظاً جديداً؛ والتحديث الإرادى يؤدى إلى التسلطية؛ ووحدة الدفاع عن الجماعة مع التحديث المتسلط تنتج الشمولية. كل حركة من الحركات التاريخية، القومية اكثر منها اجتماعية، والتى صاحبت دخول أقاليم جديدة فى الاقتصاد والمجتمع الحديثين قد حملت فى داخلها نظاما شموليا وانزلقت فى الغالب اليه. لقد انزلقت حركة القوميات التى صاحبت دخول اوروبا الوسطى فى الاقتصاد الحديث وتفكك الامبراطوريات القديمة إلى قوميات متسلطة وإلى الفاشية. والثورة الروسية التى لم تكن نتيجة لفعل الحركة العمالية بقدر ما كانت نتيجة لأزمة

النظام القديم، قد أدت إلى الشمولية الشيوعية التى ظهرت، من لينين إلى ستالين إلى ماو، كأكبر قوة سياسية فى القرن العشرين. ومؤخراً أدت حركات التحرر الوطنى فى العالم الثالث إلى ميلاد أشكال تقليدية من الاستبداد أو إلى انظمة حكم فاسدة تابعة للقوى الكبرى وفى نفس الوقت أدت إلى شموليات جماعية تدعو إلى الاتحاد القومى والدينى ضد تحديث يتطابق مع فقدان الهوية الجماعية ، وضد تغلغل المنتجات والاخلاق القادمة من الخارج. وحتى فى هذه الحالة الاخيرة، التى يشتد فيها رفض التحديث القسرى، لا يتعلق الأمر باستبداد محافظ كذلك الذى نجده فى المملكة العربية السعودية والذى يقوم على الاحتفاظ بالاشكال التقليدية للتنظيم الاجتماعى، ولكن على العكس ، يتعلق الأمر باتحاد وثيق بين التحديث والقومية، المعادية للتراث وبنفس القدر للحرية الشخصية.

كانت الشيوعية هى الشكل الاكثر طموحا والاكثر عنفاً للدولة التحديثية الثورية. فباسم العلم وقوانين التاريخ شرعت فى تدمير نظم الحكم القديمة. وكان إرهاب اليعاقبة مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بحالة الحرب الخارجية والداخلية وذلك كى يستقر ويقاوم تدميره الذاتى. ولأنه لم تكن التنمية هدفه التاريخى ولكن كان لديه فقط هدف سياسى خاص بالنظام والثقافة، لم يكن هناك ما يمكن أن يكبح هوسه بالنقاء ونضاله ضد الانقسامات والانحرافات. وقد واجهت الانظمة الشيوعية غالبا نفس الصعوبات ونفس الأزمات الداخلية، ولكنها نجحت فى البقاء زمنا طويلا فى السلطة عندما ارتبطت بشدة بفكرة التحديث. فاثناء عشرات السنين تحدد النظام السوفييتى بالخط العام للتصنيع وارتبط تاثيره فى كافة أرجاء العالم بنجاحه على مستوى التعليم والصحة العامة والانتاج، وحتى، على مستوى مسارات علمية وعسكرية كاستكشاف الفضاء. هذه الاحالة المستمرة للمعرفة العلمية وروح التنوير تفسر الجاذبية التى مارستها الشيوعية على المثقفين، وخصوصا على رجال العلم الغربيين. إذا لم تكن النظم الشيوعية قد انهارت تحت وطأة النزاعات بين الانشقاقات القيادية فذلك لانها عرفت كيف تحولها إلى تكنوبيروقراطية مستبدة وقهرية. ولكن كان على هذه الدولة التحدثية أن تعرف نفس

صور الازمة والتفكك الموجودة فى الفكرة التحديثية نفسها. الدعوة إلى الاستهلاك وبالتالى الفتنة بالغرب وروح الاستثمار التى تريد أن تتحرر من سطوة الدولة، مقاومة الحياة الخاصة ولا سيما الروح الدينية؛ نماذج من قوى عديدة بدأت هجومها على النظام الشيوعى منذ عدة عقود حتى ظهر أخيرا فى بولندا عام ١٩٨٠ حركة اجتماعية شاملة لا تشكل شرخاً فى النظام السوفييتى ولكن نموذجا متعارضا كلية مع النموذج السوفييتى وهى منظمة "تضامن". وفى أقل من عشر سنوات ينهار النظام السوفييتى مخنوقا بشلله الداخلى، ومستنفدا توسعه العسكرى والسياسى وعاجزا عن متابعة التقدم التكنولجى والاقتصادى فى الغرب، وتحطم رمزه : جدار برلين.

ولكن لا ينبغى التشديد هنا على ازمة الانماط الاقتصادية والمجتمعات سيئة التحديث، وإنما على استنفاد النموذج الثورى، الذى تم إحلاله شيئا فشيئاً فى العالم الثالث بالنماذج القومية. وقد أخلت الفكرة الثورية ، أى الحلف بين التحديث الاقتصادى والتغييرات الاجتماعية، مكانها إلى الدفاع عن هوية، احيانا تقليدية وغالبا ما تكون مبنية أومعاد بنائها ضد الحداثة. إن المثقفين الاسلاميين على وجه الخصوص معادون للسلفية فهم مصلحى الاسلام، ولكنهم يظهرون فى نفس الوقت بمظهر المعادين للتحديث وإن استخدموا تقنياته. ها نحن نرى فى أرجاء العالم بعثا لروح الجماعة ضد السيطرة الاجنبية وضد أشكال القطيعة الاجتماعية التى يسببها التحديث المنطلق بلا حدود. شمولية ثقافية تعقب شمولية اجتماعية، كما وقفت هذه الشمولية الاجتماعية أوالشيوعية يوما ما فى وجه الشمولية القومية التى كانت تمثلها النازية. وبدلا من فكرة التحديث جاءت فكرة التراث، والعودة إلى الشريعة المنزلة، وقبل كل شى رفض العلمنة، ذلك الرفض الذى يعتبر مبدأه المركزى هو استنكار تحرر المراة.

إن الدعوة إلى الجماعة لا تجد صدى فقط فى العالم الاسلامى حيث تكون اشكال التنظيم السياسى فى الغالب قديمة ، أى غير قادرة على المشاركة القومية، أو تكون قريبة من الاستبداد المستنير الذى بدأه جمال عبد الناصر وسار على خطاه الاخوة

الاعداء فى حزب البعث فى سوريا والعراق. فى امريكا اللاتينية تتخذ الدعوة تعبيرات ثورية، مستندة على علماء لاهوت التحرير الكاثوليك كما تتخذ شكل التضامن الجماهيرى الضخم مع البابا يوحنا بولس الثانى الذى يجمع بين الدفاع عن الجماعة والتحديث المنضبط. وفى أوروبا الوسطى والشرقية التى دخلت إلى مرحلة ما بعد الشيوعية يمكن للدعوة أن تتخذ شكل حلم اشتراكى ديمقراطى كما تتخذ شكل شعبوية قومية تشبه ما عرفته أمريكا اللاتينية قبل أزمة سنوات الثمانين.

كانت هناك مهمة كبيرة أمام مثقفى هذا القرن فى كافة أرجاء العالم، وهى التعرف على الحدود التى تفصل بين التعبئة القومية الضرورية للتنمية والحظر الشمولى. وغالبا ما فشلو ا حتى وإن كافح بعضهم بصراحة وشجاعة ضد الشمولية. كان هناك العديد ممن أعجبوا وامتنوا بحيوية النظام الهتلرى، واكثر منهم رأوا فى ستالين وتابعيه ورثة ثورة شعبية أو أبطال الحرب المعادية للهتلرية. والكثيرين أيضاً ، وخصوصا فى الاقاليم موضع الاحداث، لم يريدوا أن يروا فى نظام الخمينى الا حركة للتحرر الوطنى وفى النزعة العسكرية لصدام حسين تعبيرا عن ثأر العالم العربى. هذه أخطاء مأساوية تبين لنا إلى أى مدى تفرض الفكرة الديمقراطية، التى ليست طبيعية بحال ؛ جهدا فى التفكير والعمل للكفاح ضد اغراءات القومية والشيوعية التى يمكنها، عندما يكون هناك تهديد كبير أو هناك إمكانيات للغزو، أن تتحول إلى شمولية.

الشمولية هى أخطر الامراض الاجتماعية فى قرننا؛ ولهذا السبب تجد الدعوة إلى الذات صدى قويا اليوم. إن نظاما شموليا يخضع الأفراد لسلطته بقسوة لدرجة أن الكثير منهم باعتبارهم لا يستطيعون أن يتخذوا اهدافا "اجتماعية" كالتنمية أو المساواة الاجتماعية، ينادون مباشرة وبصور مأساوية لاحترام الشخصى الانسانى وحقوق الانسان. ويرى البعض أن هذا هدف غامض وأخلاقى، ولكن ذلك لأنهم عاشو طيلة حياتهم فى منأى من أنوا ع الشقاء الكبرى : الاضطهاد، الخضوع لاحتلال أجنبى، فقدان الحرية. لقد انهت تجربة الشمولية قرنين من عبادة التقدم والنزعة التاريخية وتجبرنا اليوم على أن ندافع عن الانسان ضد المواطن.

ولكن لا يمكن لنا أن نترك العقلانية الأداتية وروح الجماعة ينحرفان كل فى طريق. وإذا كنا قد وصلنا بالتحليل إلى الاشكال الأشد تطرفا لانفصالهما عن بعضهما، وهى نفسها أشكال أزمة الحداثة، فذلك للاحساس بالضرورة الملحة لتحليل جديد للحداثة يحد من الفصل بين ما هو موضوع للتفكير وما هو معاش، بين الأدوات والقيم.

الأخلاقية

يمكن للتهديد الشمولى أن يدفع للسقوط فى فخ الاخلاقية. تتمثل هذه الأخلاقية فى الدفاع عن الذات بعد أن تنزع عنها تماما طابعها الاجتماعى. وهذا إنحراف معاكس تماما للانحراف الذى سبب خراباً كبيراً فى الحقبة الحديثة. فبعد أن قبل المجتمع الحديث إلزام وعبودية أسوأ مما كان فى الماضى باسم النضال الضرورى من أجل الحرية وبعد أن فرض سلطة مطلقة للتخلص من الامتيازات ، ألقى بنفسه فى دفاع عن حقوق الانسان بالغ التجريد لدرجة أنه لا يعرف أن يحدد خصوما ملموسين، ويستبدل الكفاح الواقعى بحملات للرأى ، وفوق كل ذلك يستبدل بالمشاركة الفعالة لمن يعنيهم الامر ضغط المال ووسائل الاعلام فى البلاد والذى يظن أنه ضغط لا يقاوم.

فعل عبثى فى الغالب وضار أحياناً لا يغير شى من حياة طبقة وسطى غارقة إلى لجتها فى الاستهلاك وتشترى هكذا بثمن بخس راحة الضمير، مع الأمل فى أن تحميها الدولارات والأغانى التى توزعها من الانفجارات التى يمكن أن تقلق راحتها.

لقد قامت المنظمات الانسانية نفسها بادانة صفقات البر هذه business charity وأخطر ما فى الأمر أنها تتكيف مع انشطار العالم إلى جزئين انشطاراً ينظر اليه على أنه حتمى. أن من يشيرون بسهولة إلى الهوة المتزايدة التى تفصل الشمال عن الجنوب يعتقدون غالبا فى غرابة هذين العالمين كلا منهما عن الاخر واختلافهما اختلاف الليل عن النهار، ويتخلون بذلك عن كل روح نقدية تجاه عالمهم الخاص، اللهم إلا أن يقولوا أنه عالم أنانى، معتقدين فى نفس الوقت أن تلك للاسف هى طبيعة البشر، فمن الصعب عليهم أن يهتموا بمن هم مختلفين عنهم. هذه الأقوال ليست اكثر سطحية من

اقوال اخرى، وإن بدت اكثر راديكالية، تفسر شقاء الجنوب بقسوة ولا مبالاة وجشع الشمال ، وكأن ما يميز الفقراء هو أنهم لا يمتلكون وعيا ولا إرادة ولا قدرة على العمل.

لا يتم تجاوز الأخلاقية إلا عندما ترتبط الدعوة القوية إلى الحرية فى البلاد ذات التنمية المتجانسة بالدفاع عن الهوية، الملجأ الوحيد للمقهورين. الاخلاقية خطيرة لأنها ترضى غرور الضمير المستريح لمن يعبر عن إحساسه باطمئنانه لمجتمعه أو يعبر بالعكس بكلمات تجعل منه حكماً عادلاً يتحدث باسم شئ ما وراء المجتمع السياسى أوالاجتماعى أو الدينى. أن الدفاع عن الذات لا يمكن أن يكون دفاعا عن مبدا خارج التاريخ والمجتمع، بل يجب عليه، عندما يتخلص من الاخطاء المأساوية للتاريخية أن يستعيد استلهام الثورات التى أسست المجتمع الحديث، ثورات بريطانيا العظمى، والمستعمرات الانجليزية فى أمريكا، والثورة الفرنسية، وليس استلهام الزهد خارج العالم. وهو ما لا يمكن الا باعطاء المجتمع أكبر قوة ممكنة ضد الدولة، قوة تستند على الحرية الشخصية وعلى الدفاع عن الحريات الخاصة والتى هى المكاسب الاجتماعية وفى نفس الوقت على إحترام الذاكرة وثقافة الجماعة والمجموعات ذات العقائد المختلفة. الدعوة إلى الذات ليست هى الملجأ الاخير أو الدفاع النهائى ضد الضغوط السياسية أوالطائفية. ذلك لان الذات ليست مبدأ يأمر من أعلى أو من خارج السلوك، إن الذات ليست صورة علمانية لله وللنفس، إنها ملتزمة ومتصلة فى آن، بما أن انتاج الماهية يفترض التنقل من الأدوار الاجتماعية وفى نفس الوقت الالتزام بفعل يتم فيه ممارسة إمكانيات العقل والرغبة والعلاقة مع الاخرين. ولذا فالذات هى حرية وذاكرة فى وقت واحد، وفوق كل ذلك لا تحل محل العقلانية كمبدأ للحداثة. لأن هذا العقلانية لا غنى عنها لكى لا يتحطم التوازن غير الساكن للذات لمصلحة طائفية تكون فى خدمة سلطة مطلقة.

الحرية، والجماعة، والعقلانية، هذه المصطلحات لا تنفصل عن بعضها. واجتماعها المشحون بالتوتر والتكامل هو الذى يحدد الحداثة. ويعتقد ورثة فلاسفة التنوير أن الحرية مرتبطة كلية بالعقلنة. وهم مخطئون فى نسيانهم للرغبة وكذلك للذاكرة والانتماء لثقافة معينة فى الانسان، ويقعون دائما فى "النخبوية الجمهورية" التى تضع السلطة فى

يد من يكون له القدرة الضرورية على ممارستها بحكمة والذين يكونون، كما كان يريد جيزو، متعلمين وملاك فى آن. لقد ساد التاريخ الغربى الرفض النخبوى للكائنات غير العقلانية، كالنساء والاطفال والعمال والمستعمرين، الذين كان تمردهم الشرعى نقطة انطلاق لتأملاتنا، التى لا يمكنها أن تقبل الاحتقار والتجاهل الذى كانوا ضحاياه. صحيح أن القرن العشرين قد تعرض لسلسة من ردود الافعال المعادية للعقلانية والشعبوية القومية التى حبست الذات فى تراث عرق معين أو أمة أو دين، ولكن لماذا ينبغى الاختبار بين مفهومين ولدا كلاهما من إنفصال بين موضوعين كان ينبغى لهما أن يترابطا وهما الحرية والتراث.

إذا كان ينبغى الاختيار رغم كل ذلك، واذا اندلعت الحرب بين المعسكرين ولم تترك أى مكان للمحاولات العديدة والمتنوعة لاعادة الذات، ففى هذه الحال ينبغى بالتأكيد تفضيل المجتمع الليبرالى، لأنه يحمل فى داخله حدوده ونقده الذاتى فى حين أن الدعوة إلى الأمة والى ثقافة معينة تستبدل بالنقد قهرا ونفاقًا وهروبًا. ولكن لايمكن لأى تأمل حول الحداثة أن يقبل مثل هذه القطيعة المدمرة، وهذه الاختيارات السطحية. للذات وجهان لاينبغى الفصل بينهما. إذا نظرنا اليها على أنها حرية فقط فاننا نجازف باختزالها لأن تكون منتجا ومستهلكا رشيداً ، وأفضل ضمان ضد هذا الخطر هو الانفتاح الديمقراطى، لأن من يحوزون النقد هم الذين يستطيعون أن يسلكوا طبقا لنموذج الانسان الاقتصادى l'homo economicus . وفى المقابل إذا نظرنا اليها على أنها انتماء وتراث ثقافى فقط فإننا نسلمها بلا دفاع الى السلطات التى تتحدث باسم الجماعة. وفى هذه الحال يكون أحسن دفاع هو العقلنة ونقدها الذى لا يعرف الرحمة لكل من يزعم الحديث باسم الشمول.

الحرية والتحرر

الذات تؤكد نفسها ضد سيطرة السلطات السياسية والاجتماعية، وحريتها مرتبطة بالانتماء لثقافة معينة. وككل الحركات الاجتماعية التى يقوم بها المستضعفون يتخذ الدفاع عنها شكل المطالب الايجابية، وريثة الدفاع عن حقوق العمال والتى تدفع اليوم

الى الحديث عن حقوق المريض أو طالب الثانوى أو مشاهدى التليفزيون، وفى نفس الوقت تتخذ الذات شكلا دفاعيا يتمثل فى الارتباط بثقافة مهددة بتغلغل السلطة الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية القادمة من الخارج. ولو تحدثنا بصورة كلاسيكية لقلنا أن هذين الشكلين يتشابهان مع ما كان من نضالات الرأسمالية والنضالات المعادية للامبريالية، لكنها توجد فى داخل المجتمع القومى وأيضا على المستوى العالمى. أول نوع من المطالب يمكن أن يتم استيعابه من قبل النظام السياسى، أو يؤدى الى طائفية مهنية جديدة تخص كثيراً من البلاد الصناعية أو أن يُختزل الى تشكيلة من مجموعات الضغط التى يكونها المستهلكون. أما النوع الثانى فهو على العكس قد ينغلق داخل رفض شامل للتحديث أو ينغلق فى المغامرة العسكرية أو فى شعبوية متجهة بصورة أو بأخرى الى التفانى لزعيم. ولكن أخطارالقطيعة أو التقهقر هذه لا تمنع تاكيد الذات من أن يرتبط بالدفاع عن ثقافة كما يرتبط بتاكيد الحرية الشخصية.

يقتضى التحديث القطيعة وأيضا الاستمرارية. وإذا كان الانقطاع شاملا فمعنى ذلك أن التحديث قد جاء كلية من الخارج عبر الغزو، وفى هذه الحال يستحسن الحديث عن استعمار أو تبعية وليس عن حداثة. أما إذا كانت الاستمرارية كاملة فالشئ نفسه لا يصبح آخراً، ويبقى جامدا ويصبح أكثر فأكثر غير قابل للتكيف مع محيط متغير. وقد اعطت اوروبا الغربية والولايات المتحدة أمثلة متينة على الربط بين التغير والاستمرارية، وعلى مدى فترة طويلة استطاعت البلاد الاشتراكية الديمقراطية كالسويد أن توفق بين الانفتاح الاقتصادى والحفاظ على تحكم قومى فى التنظيم الاجتماعى والثقافى. هذا الترابط بين الذات الشخصية والدفاع عن الجماعة يحدد فكراً يتعارض مباشرة مع الفكر الذى ساد الحياة الثقافية والذى خصص له الجزء الثانى من هذا الكتاب.

لقد سعى المثقفون باستمرار الى استبدال صورة أخرى من المطلق بالدين : الجمال أو العقل أو التاريخ، الهو أو الطاقة. وقد عارضوا ـ وعلى رأسهم ماركس ونيتشه اللذان تلاقى تاثيرهما فى القرن العشرين – العالم الاجتماعى، الذى يدينونه، بعالم أرقى وترتب على ذلك أن عارضوا الذاتية الموصوفة "برجوازية صغيرة" بموضوعية الوجود أو

الصيرورة أو بحركة العقل أو بانطلاقة اللذة وإرادة القوة. إذا كان ما هو إجتماعى خطيرا بالنسبة لهذا الفكر، يكون الثقافى، بالمعنى الاثنولجى، كريهاً لانه خاص ومنغلق على ذاته، فى حين أن تحرير الانسان يقتضى منه أن يرتفع فوق المجتمعات والثقافات الخاصة كى يدخل الى مجال الكونى والمطلق. هذا الفكر، كما قلت، يرد على أزمة فلسفة التنوير بإجابة تولى وجهها شطر الماضى وتأخذ شكل الحنين الى الوجود أورفض الحداثة الذى يزداد خطورة مع الزمن. على العكس ينبغى إدراك هذه الحداثة على أنها توليفة من العقلنة وتحقيق الذات ولهذا السبب تتحدد الذات باراداتها فى تنظيم حياتها وفى نفس الوقت بفعلها ودفاعها عن هوية ثقافية تهددها الاجهزة المسيطرة أو الاستعمارية. الذات ليست مطلق ومضمونها لا يطابق مضمون العقل. وهى لا تختزل مع ذلك الى خصوصيات اجتماعية أوثقافية أو فردية. ولا هى أيضا أنا فردية أو جماعية. الذات لا تتشكل إلا عندما تتأكد أنا المتكلم عبر الرباط بين تأكيد ذاتها والنضال الدفاعى ضد أجهزة الانتاج والادارة.

الحداثة والتحديث

تحددت الحداثة لفترة طويلة بما تهدمه، وكأنها مساءلة مستمرة لأفكار وأشكال التنظيم الاجتماعى ! فيكون عملها كعمل الطليعة فى مجال الفنون. ولكن كلما تضخمت حركة الحداثة كلما هبت على ثقافات ومجتمعات غير قادرة على التكيف معها، مجتمعات تعانى من وطأتها بدلا من أن تستخدمها. وما كان يعاش كتحرر أصبح اغترابًا وتقهقرًا، حتى انتصرت فى كثير من أجزاء العالم ! القومية المكتفية بذاتها، وجاء بعد ذلك انغلاق عدد من المجتمعات على خطابها وعلى جهاز التحكم السياسى فيها ! وأخيرًا جاءت الانظمة المتطابقة مع أمة أو ثقافة أو دين. لقد اعتقد الغرب أن التحديث ليس إلا الحداثة فى حالة التنفيذ وإنه كان متجانسا تماما ومنتجًا بواسطة العقل العلمى والتكنيك. ولكن القرن العشرين قد ساده سلسلة متتابعة من أشكال التحديث الغريبة والمفروضة أكثر فأكثر بواسطة سلطة أما وطنية وإما أجنبية؛ هى اشكال من التحديث تتزايد فى إراديتها وتقل فى عقلانيتها لدرجة أن هذا القرن الذى أستهل بالنزعة العلمية يبدو أنه قد انتهى

بعودة الاديان. وبالرد ذى الصلافة الساذجة من قبل الغرب الذى تتزعمه الولايات المتحدة، بأن التاريخ قد "إنتهى" وأن النموذج العقلانى قد حقق انتصاراً كليا على المستوى الاقتصادى وأيضاً على المستوى السياسى.

يمكن فهم رد الفعل هذا بسهولة. لقد كان النموذج الراسمالى والليبرالى، طوال القرن كله، موضوعا لهجمات مستمرة، وكان أعداؤه الرئيسيون هم الأنظمة الشمولية فى العالم الاول والثانى والثالث. وفى اللحظة التى تتحدد بوضوح فيها ملامح انتصار الغرب، كيف لا يعارض الارادية السياسية بالتدابير التدريجية والهشة للسوق، وكيف لا يعارض الاستقطاب المذهبى بحرية الفكر التعبير، ويعارض الايديولوجيا بالبراجماتية.

الغرب الغنى لم يعتقد كثيرا فى التقدم ولا فى انتصار العقل. لقد اتخذ مسلكا أكثر دفاعية، كمسلك تشرشل عندما عرف الديمقراطية كنظام سياسى سئ بالتأكيد، ولكنه اقل سوءاً من النظم الاخرى. أنه يدافع عن العقل كنقد وعن الرأسمالية كاقتصاد للسوق وكحماية ضد غزو الايدولوجيا والصراع الطبقى والمحسوبية للنشاط الاقتصادى. هذا هو معنى الليبرالية الجديدة التى انتشرت فى سنوات قلائل فى العلوم الاجتماعية وفى السياسة والتى تقدم رؤية عقلانية للانسان وللمجتمع تلعب المصلحة فيها الدور الرئيسى. هذه العقلانية الجديدة فى شكلها الأكثر طموحا تدافع عن الغرب عبر ارتباطها بقيم كونية تحمل فى داخلها قوة دائمة للتحرر من الاحكام المسبقة والارتباطات بالجماعة وتضعها فى مواجهة المجتمعات التى تنغلق إراديا وبجنون فى البحث عن ما يميزها وعن خصوصياتها وهو ما يحكم عليها بالعمى والشلل ويذهب البعض الى أبعد من ذلك فيطابقون بين بلادهم والقوى الكونية. فيمكن للوطنية الجمهورية أن تكتسب أهمية كبرى عندما تصاحبها تعبئة سياسية واقعية.

إذا لم يمكن قبول هذه الليبرالية الجديدة، فذلك لانها غير قادرة على الالمام بمستويين من الاحداث. أولا ؛ انها لا تعى بالاهمية المتزايدة للقطاعات التى لا تنتمى الى المجتمع المفتوح. فقراء معزولين، هامشين، أقليات اجتماعية وثقافية، جماعات

عرقية. أليس ما يميز المجتمع الليبرالى، عندما يعمل على أفضل وجه ، أى عندما يعمل بطاقة كبيرة على الاندماج الاجتماعى، هو انتاج اقليات مستبعدة أو مهمشة وتنفصل اكثر فاكثر عن طبقة وسطى عريضة، يكون الدخول اليها بسهولة والحركة والتغيير فيها تحدث بايقاع يزداد سرعة ولكن يتعرض الافراد فيها أكثر فأكثر لمخاطر الفشل والاحداث المؤسفة؟ وثانيا : يتلازم مع هذا التجلى لمجموعات الاقليات تجلى لفئات هى فى ذاتها اغلبية فى كوكب يتزايد فيه عدم تكافؤ الفرص كلما ارتبط التحديث بالشروط الثقافية والسياسية وكذلك النقدية والاقتصادية .

ولأن الانظمة الشمولية فى ضياع لذا من الملح بالنسبة لبلدان المحيط أن تخرج من الحلول الزائفة الشعبوية والعسكرية؛ وبالنسبة للبلدان المركزية أن تنقد الرؤية الليبرالية المحضة التى تذعن بسهولة للتهميش الذى تنتجه وتطابق بسذاجة بين تاريخ وثقافة بلد أواقليم ما وقيم كونية. هذه البلاد المركزية لا مبرر لها للتخلى عن العقلانية ولكن عليها بنفس القدر أن تشجع تحقيق الذات الذى يرفضه ويستنكره اتجاهات قوية فى الفكر الليبرالى. ولا ينبغى لها أن تدمر تقاليد ثقافية اكثر حيوية مما اعتقد الكثيرون، خصوصا فى عالم متحرك يختلط فيه الماضى بالحاضر والاختلاف بالاستمرارية والجماعات بالمجتمع. خلال جزء كبير من هذا القرن تمزق العالم بشكل متزايد وبدت بلاد الغرب الغنية مهددة أكثر من مرة. انها تنتصر اليوم، ولكن الهوة وعدم المساواة لا تلبس أن تتزايد، والمهمة الاكثر الحاحا فى المركز عنها فى المحيط هى رفض القطيعة بين الاغنياء والفقراء ، التى تبرر شرعيتها كلا من الحركات الطائفية والليبرالية المتطرفة.

إن انهيار الاتحاد السوفييتى لا يعمل على توحيد العالم كما لم يعمل على توحيده منذ نصف قرن سقوط النظام الهتلرى. وقد عرفت بلاد أوروبا الغربية بدورها بعد فترة طويلة من الاندماج الاجتماعى الشديد، تم اكتسابه بفضل السياسة الاشتراكية الديمقراطية والكينزية، انفصالا متزايدا بين جماعات عرقية وفئات اجتماعية.

والصورة التى تفرض نفسها ليست هى صورة نهاية التاريخ ولا انتصار النموذج الغربى، ولكنى على العكس صور عالم يتمزق باستمرار، عالم تبتعد فيه تدريجيا القوى التى تتحرك من أجل التحديث والاستقلال عن العقلانية الأداتية التى تنتصر فى البلاد الرأسمالية. إن حطام الشيوعية ونموذجها الاقتصادى الموجه والمخطط يتركان وجها لوجه الاقتصاد والثقافات، السوق والتقاليد، والنقود والكلام، دون أن يبدو أن هناك مفهوماً سياسياً أو اجتماعياً قادر على تقريبهما والجمع بينهما. وكأن عالم الانوار قد انفصل عن عالم الظل : الأول يعمى العيون المبهورة باضواء المدينة، والثانى يصيب بالعمى من ظلوا زمنا طويلا محرومين من الضوء . ويبدو أن هذين العالمين غريبين عن بعضهما، تفصلهما مسافات تتجاوز بكثير تلك التى كانت تفصل قديما الطبقات الاجتماعية فى البلاد الصناعية الأولى، غريبين ومنفصلين لدرجة أن الصراعات تبدو مستحيلة ويحل محلها حرب بين معسكرات لا تعترف بأهداف ثقافية مشتركة، معسكرات ليست فى حالة ندية ولكنها غريبة.ومتنافسة، من يشعرون أنهم معتدى عليهم ينادون بالحرب المقدسة، ومن يتماهون بالحداثة يريدون أن يفرضوا على الجميع قيمهم التى يعتبرونها كونية ولا يندهشون من رؤيتها متوافقة مع مصالحهم الخاصة.

كيف يمكن الذهاب فيما وراء هذا التأكيد العنيف؟ يعتقد البعض أن الصدمة ستخف حدتها كما خفت من قبل بين الطبقات الاجتماعية فى البلاد الصناعية الأولى ، لا سيما والشموليات الجديدة المدافعة عن ثقافة أو أمة أو دين ستستهلك نفسها بما أنها لا تملك سوى منطق الحرب الذى يقودها لا محالة الى الانهيار أو الى الانتحار، كما حدث للنازية من قبلهم. ولكن من يستطيع أن يفيق تماماً من مثل هذا الحساب البارد وخصوصا من يضمن أن إنهيار الانظمة الشمولية يمكن أن يحل المشاكل الداخلية للمجتمعات الآخرى، سواء كانت المجتمعات الغنية أوالمجتمعات الفقيرة، فى حين أن الانفصال بين الأداتية والانتماء، بين الاشتراك فى مجتمع متحرك والركون الى الانعزال والهامشية يزداد فى كل مكان فى العالم؟ ينبغى أن تراجع المجتمعات المتقدمة صورتها

عن نفسها، وتصبح قادرة على ادماج جزء كبير ممن استبعدتهم وتجاهلتهم واحتقرتهم. وهو ما يستدعى تعريفا جديدا للذات، قوة الصموة أمام أجهزة السلطة، مستندة الى تراث وفى نفس الوقت محددة بتأكيد للحرية. يترافق مع هذه الحركة للفكر النقدى، تأملات أولئك الذين يسعون، فى قطاعات أو أقاليم بعيدة عن الحداثة، الى منع أن تنقلب تعبئة مواردهم الثقافية، اللازمة للتحديث، ضد الحداثة باسم الهوس بهويتهم البائدة والمهددة. وهكذا من زوايا عدة نحرص على تدمير الجدران التى ترتفع فى اللحظة التى يسقط فيها الجدار الذى كان يفصل الشرق عن الغرب.

لن يكون هناك اندماج حقيقى للمهاجرين فى البلاد المركزية إذا لم تقبل هذه البلاد إلا بالحل الذى يسلب من القادمين الجدد أى قدرة على تغيير الوسط الذى يدخلون إليه. فى الواقع إن للاختلاط والامتزاج الثقافى أهمية كبرى كما تشهد على ذلك كتابات لمؤلفين مثل سلمان رشدى أو كاتب ياسين اللذين يتعرضان لهجمات من يدافعون عن انفصال للشرق عن الغرب والاسلام عن أوروبا ؛ انفصال يتجلى فى الخطابات الايديولوجية أكثر مما يظهر فى الممارسات الثقافية. اما أن يشكل هذا الاندماج وهذا التحول مجموعة تغييرات ثقافية هشة ومشحونة بامكانية حدوث صور من القطيعة، وهذا أمر لا ينكره أحد، ولكن هذا التكامل بين الذات - الحرية والذات - الجماعة داخل ثقافة للعقلنة هو الحل الوحيد الذى يجيب على موقف يكون فيه من باب الغرور من جانب البلاد الغنية إن تعتقد أنه يمكنها أن تحتوى دائما بواسطة حدود جديدة "البرابرة" الذين يهددون بغزو الامبراطورية.

إن الصراع السياسى الاساسى فى العالم باكمله ليس هو الذى يضع طبقة اجتماعية فى مواجهة أخرى، يضع المأجورين فى مواجهة الملاك، ولكن هو الذى يفصل الدفاع عن الهوية عن الرغبة فى الاتصال. نستمع بشكل متصاعد فى البلاد الغنية كما فى الاقاليم الفقيرة الى الهوس بالاختلاف والخصوصية. يعرّف الفقراء أنفسهم بدين معين فى حين يعرّف الاغنياء أنفسهم بدعوتهم الى العقل الذى يعتبرونه ملكيتهم الخاصة.

فى أوروبا وفى الامريكتين تتنقل الآراء بسهولة بين موقفين متطرفين. من جانب تتحول الدعوة الليبرالية إلى مجتمع مفتوح بسهولة الى امبريالية ثقافية، أما فى الجانب الاخر فتؤدى الدعوة الى الهوية الى ميلاد اغلبيات أخلاقية خطيرة وجبهات وطنية أكثر خطرا، ولكنها أيضا تشجع نشأة نزعة يسارية جديدة، اختلافية لا تعترف بأى حقيقة عامة وتطالب بتاريخ للهنود وللنساء وللشواذ جنسيا مختلف عن التاريخ الذى ينكرونه باعتباره تاريخ الرجل الابيض. ولقد شهدت أفضل الجامعات الامريكية تطورا ملحوظا لهذه الحركة التى تسمى من باب المفارقة، الصحيح سياسياً politically correct ، فى حين انها تتبنى خط الاتجاهات المتطرفة الأكثر ابتعادا عن الديمقراطية. فى فرنسا يسود الخطر المضاد، ففى مجتمع تعرض فيه اليسار لضعف كبير بعد سقوط الشيوعية يتزايد عدم التسامح تجاه الاقليات وتجاه القادمين الجدد، والارتباط الرجعى تماما بنزعة كونية سرعان ما تؤدى الى خصوصية ضيقة، صماء عمياء عن كل طلب اجتماعى أو ثقافى مختلف أو جديد.

ينبغى عدم اطلاق كلمة حديث على مجتمع يمحو الماضى والاعتقادات ولكن على المجتمع الذى يحول القديم الى حديث دون أن يغيره، على المجتمع الذى يعمل بشكل يؤدى الى أن يقل دور الدين كرابط جماعى ويزيد من دوره كدعوة للضميرتؤدى الى تفتت السلطات الاجتماعية وتثرى حركة تحقق الذات. لقد سبق أن ارتبطت فترة الثورات السياسية والصناعية فى القرن العشرين بصعود الوعى التاريخى، وتعيد مجتمعاتنا البالغة التحديث اكتشاف خصوصية الخبرة النسائية فيما يتجاوز مجرد المطالبة بالتكافؤ فى الفرص، وكذلك خبرة الطفولة، وتعترف بالتعددية الثقافية رغم وجود العديد من التيارات المعارضة لذلك وتعترف فى نفس الوقت بوحدة القدر الانسانى.

إذا لم يؤد سقوط الانظمة الشمولية إلا الى جعل صلف المجتمعات المنتصرة اعمى عن حدود ومخاطر هذا الانتصار، فإن العزاء الذى صاحب هذا السقوط لن يدوم طويلا

كما لم يدم العزاء الذى أعقب التحرير وسقوط النازية. يجب على العكس أن يرافق سقوط الانظمة الشمولية اعادة تحديد للحداثة من قبل المجتمعات الديمقراطية، وكما أنه لا توجد ديمقراطية دون تقليل المسافات والحواجز الاجتماعية وبدون توسيع مجال اتخاذ القرار؛ لا يمكن أن توجد ديمقراطية دون تقريب بين أخلاق المسؤلية واخلاق الاعتقاد ودون تجاوز للحدود المرسومة بين العقل الاداتى والحرية الشخصية والميراث الثقافى، ودون مصالحة الماضى مع المستقبل. كذلك لا توجد ديمقراطية دون إدانة السيطرة التى تمارس على النساء والصغار والشيوخ، وعلى الفقراء والأمم المهددة بالتفكك والتحول بكاملها الى بروليتاريا، ولكن دون أن ننسى أن للانداد الحاليين توجهات عامة ومصالح متصارعة بشكل مختلف.

بصورة أخرى

يجتاز العالم اليوم صراعات أكثر جذرية من صراعات الحقبة الصناعية. كان الأمر حينئذ يتعلق بصدامات بين طبقات اجتماعية كانت تتعارض ولكن باسم قيم مشتركة. كان المستثمرون الرأسماليون يتهمون العمال بالكسل وبالروتين ويعتبرون أنفسهم فاعلى التقدم، وكانت الحركة العمالية والمفكرون الاشتراكيون يدينون فى المقابل اهدار الرأسمالية خالقة البؤس والازمات، ويدعون الى تحرير العمال والقوى المنتجة من علاقات الانتاج واللاعقلانية. أما اليوم فالصراع لا يضع فاعلين اجتماعيين فقط فى مواجهة بعضهم ولكن أيضا فاعلين ثقافيين؛ يضع عالم الفعل الأداتى فى مواجهة عالم الثقافة وعالم الحياة. وبينهما ليس هناك أى وساطة ممكنة ولا أى مشاركة فى المعتقدات والممارسات. ولهذا السبب يحل تأكيد الاختلافات ورفض الآخر محل الصراعات الاجتماعية. أن من يؤمنون مع فرنسيس فوكوياما بالاجماع الذى تم مؤخرا حول نهاية التاريخ ونهاية المناظرات السياسية والايديولوجية ، واليوم بعد أن سقطت الشيوعية وانتهت مصداقيتها كما حدث مع الفاشية، يرتكبون خطأ كبيراً. لم يحدث من قبل كما يحدث الان أن صارت الصراعات بهذا الشمول لدرجة أن العالم اليوم مملوء بحملات صليبية وبقتال حتى الموت اكثر منه صراعات قابلة للتفاوض سياسيا. فنرى من جانب

هيمنة الغرب الذى يعتبر نفسه كونياً، هيمنة تدمر ثقافات وامم وكذلك أنواع بأكملها من الحيوانات والنباتات، باسم تقنيات الغرب وفعاليتها، ومن الجانب الاخر تنمو معاداة المركزية الاوربية التى سرعان ما تنقلب الى إختلافية عدوانية مشحونة بالعنصرية والكراهية. ينبغى ألا يدفع التفوق الساحق العسكرى والصناعى للغرب الى المطابقة بينه وبين العقل والى اختزال خصومة الى الجنون أوالتخلف. فى الواقع ما زال الغرب منذ زمن طويل مسكون بالقومية التى تكون أحيانا مدافعة عن ثقافة وعن طريق يؤدى الى الحداثة ولكنها غالبا ما تصبح أكثر فأكثر رفضًا للآخر واحتقاراً للقيم الكونية العامة. سيكون من الخطأ أيضا اختزال الحركات التى تهب على العالم الثالث الى سلفية جديدة فى حين أنه جارى البحث بأشكال مختلفة عن تحالفات جديدة بين التحديث وانماط التراث الثقافى. القرن الذى يستهل ستسوده المسالة القومية، كما ساد القرن التاسع عشر المسالة الاجتماعية. عديد من بلاد اوروبا الغربية وامريكا الشمالية تشهد اليوم ردود فعل قومية أو اجتماعية أو سياسية تتعارض مع انفتاح المجتمع، ومع وصول المهاجرين ومع الانخراط فى منظومة أوروبية أو عالمية. وفى المقابل تكون الثقافة والمؤسسات الانتاجية التى تعتبر نفسها عالمية أو كوكبية هى فى الغالب امريكية بحيث من المستبعد أن لا تشكل عناصر لسياسة تسلطية بل ولهيمنة. فى جميع ارجاء العالم، يلاحظ التمزق بين كونية مغرورة بخصوصيات عدوانية. والمشكلة السياسية الرئيسية هى الحد من هذا الصراع الشامل، واعادة ارساء قيم مشتركة بين مصالح متعارضة.

مثل هذا التشكيل الجديد للمجتمع يبدو للكثيرين مجرد بناء للعقل، ولا يمكن له على أى حال أن يختزل الى اختراع حلول ايديولوجية تؤدى بسهولة الى الشعبوية أوالى الفاشية. ولكن هذه الانتقادات اكثر هشاشة من التأملات التى تنتقدها، لأن الأمر لا يتعلق هنا بأبنية إيديولوجية ولا بأشكال دولة. فالمجتمع الليبرالى يحل الذات فى احتياجاتها وشبكات علاقاتها، وتحبسها المجتمعات الطائفية الجديدة فى كتلة من العقائد والسلطات، بشكل يصبح معه من الصعب فى كلا الجانبين ادراك دعوة الذات خلف الاشكال المرئية والمنظمة للحياة الاجتماعية. ولكن يمكن فقط الاستماع اليها،

مختلطة بانواع مختلفة من الضجيج، عبر شقوق وفجوات النظام، وفى الفراغ الذى لم يتمكن التحكم الاجتماعى من ازالته. فى المجتمع الليبرالى تتجلى الذات هنا أوهناك، فى دوامة الاستهلاك ، وعلى وجه الخصوص فى الثقافة الموسيقية للشباب، أى فى ابعد مكان عن مراكز الانتاج والسلطة التى يضحى فيها بالذات من أجل منطق النظام. هناك حيث تقترب الرغبة فى الحياة من الاحتجاج على النظام تحدد بوضح ملامح وجه الذات فى المجتمع الغربى. وبصورة موازية فى المجتمعات الطائفية الجديدة يسمع صوت الذات أولا فى رفض النظام السياسى باسم الجماعة، ولكنها لا تتخذ شكلا محددا إلا عندما يتحد هذا الرفض الكبير بتاكيد الحرية الشخصية المستندة على العقل. وليس من السهل التقريب بين هذين النوعين من الانشقاق ـ سو لجنستين وزخاروف على سبيل المثال ـ ولكن التحرير سيكون مستحيلا ما لم يتحالف النقد الليبرالى والنقد الدينى أو القومى فى كفاح مشترك. وبنفس الطريقة فى المجتمع الليبرالى، ينقسم الشباب الفقير، الضحية الرئيسية للمجتمع، بين من يريدون ايجاد مدخل الى مجتمع الاستهلاك ومن ينطوون على هوية جماعية، أو فئة عمرية، أو شلة أو جماعة عرقية، ولكن اللحظات التى تؤسس حقلا سياسيا جديدا هى تلك اللحظات، كما فى مايو ٦٨، التى يتقارب فيها هذين النمطين من السلوك.

فكر الذات فى تعارض دائم مع الاعتقاد فى نموذج معين للمجتمع. لا يمكن لنا اليوم أن نؤمن بنظام اجتماعى أو سياسى. ليس فقط لان القليليين، الذين تمنوا الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية، ولكن ايضا الكثيرين، الذين تمنوا الانتقال من الاشتراكية الى الراسمالية، يريدون جميعهم التخلص من قيود الانظمة التسلطية أكثر من الانتماء الى نموذج معارض من النظام الاجتماعى. ويدفعهم انتقادهم نحو البحث عن أنفسهم أونحو الغوص فى التنافس الاقتصادى بدلا من التوجه نحو كفاحية ايديولوجية جديدة، ولهذا السبب لا يتعلق الامر هنا بالبحث عن طريق ثالث بين الشرق والغرب أو بين الشمال والجنوب، بل يتعلق بمحاولة اظهار مطلب تحقيق الذات فى جميع ارجاء العالم. وهذا هدف يظهر المسافة التى يجب أن تتخذ للابتعاد عن النزعة التاريخية. لقد

اختلفت فكرة بناء مجتمع المستقبل، مجتمع أكثر عدلا وأكثر تقدما فى آن، أكثر حداثة وأكثر حرية، لقد حملتها الامواج المتتابعة للشمولية. إن الاغراء الحالى ليس هو الحلم بالغد السعيد ولكن هو حلم العيش بشكل مختلف، حلم بالانغلاق فى مجتمع مضاد أو فى ثقافة "بديلة". إن روح الطائفة الدينية هى اليوم أكثر قوة من التعبئة السياسية. ولكن كلاهما يقتربان من بعضهما على عكس ما يبدو، لانه فى كلا الجانبين ترتسم ملامح مجتمع متقن، طوباوى ، لا يتغير فى المكان ولا فى الزمان، أى مجتمع ممتلئ ومتجانس لدرجة إن حرية الذات لا تجد لنفسها مكان فيه. تشبه قوى الاحتجاج دائما القوى التى تناضل ضد سيطرتها، كما كان يريد التصنيع الاشتراكى أن يكون نسخة متقنة وأكثر عقلانية من التصنيع الراسمالى. وبالطريقة نفسها نجد الثقافات البديلة، كالانظمة الطائفية الجديدة تمارس تحكم ثقافى أكثر قوة من الصناعات الثقافية فى المجتمع الليبرالى. فالدعاية تذهب فيها الى مدى أبعد فى بناء الحاجات عن الاعلان التجارى. ينبغى الحذر من نماذج الاتقان.

•

الفصل الخامس
ما هى الديمقراطية ؟

انقلب تمثيل الديمقراطية راساً على عقب منذ القرن الثامن عشر. لقد حددناها اولاً بالسيادة الشعبية وبتحطيم نظام قديم قائم على التوريث وعلى الحق الالهى وعلى الامتيازات. انذاك اختلطت الديمقراطية بفكرة الأمة وخصوصاً فى الولايات المتحدة وفرنسا. ولكن الخوف من قيام ديكتاتورية وطنية ثورية على منوال عصر الارهاب فى فرنسا، وكذلك السيطرة المتزايدة للمشاكل الاقتصادية على الاهداف السياسية قد أديا فى القرن التاسع عشر لاستبدال فكرة السلطة فى خدمة الطبقة الأكثر عدداً بفكرة السيادة الشعبية وفكرة الأمة بفكرة الشعب ، قبل أن يتحول هذا الشعب بدوره الى طبقة عاملة ، بشكل عام اصبحت الديمقراطية تمثيلية، وجعل منها مفكروها الأساسيون، من بنجامان كونستان Benjamin Constant الى نوربيرتو بوبيو Norberto Bobbio، التحديد المركزى لحرية البشر فى العصر الحديث. وهو ما أضاف احترام حقوق العمال المسحوقين تحت وطأة السيادة الرأسمالية الى المبادئ الكونية فى الحرية والمساواة. لقد ربطت السياسة الديمقراطية زمناً طويلاً بمفهوم التقدم، وفكرة الحداثة، وحتى العقلنة، بفكرة الدفاع عن المصالح الطبقية، حتى دعا لينين نفسه إلى تحالف مجالس العمال مع كهربة البلاد.

هذا التوازن بين الكونى والخاص، وبين العقل والشعب قد اختل بدوره وبدت الصورة التى لنا عن الديمقراطية اكثر دفاعية. نتحدث عن حقوق الانسان وعن الدفاع عن الاقليات وعن وضع حدود لسلطة الدولة ولمراكز السلطة الاقتصادية. وهكذا اقتربت فكرة الديمقراطية، متطابقة فى البداية مع فكرة المجتمع، تدريجياً من فكرة الذات، التى تميل لأن تكون التعبير السياسى عن هذه الفكرة الديمقراطية. وهو ما يفسر لماذا ينتهى تحليلى عن الذات فى المجتمع الحديث بتأملات حول موضوع الديمقراطية.

من السيادة الشعبية الى حقوق الانسان

اولئك الذين اعتبروا انفسهم يوما ما مواطنين واكتشفوا أن السلطة كانت اختراعاً انسانياً وأن شكلها يمكن أن يتغير بقرار انسانى، كفوا عن الايمان بلا تحفظ بالتراث أوبالحق الالهى. كانت سيادة الشعب وحقوق الانسان فى هذه اللحظات التأسيسية تبدوان كوجهين للديمقراطية . يؤكد الانسان حريته عندما يتخذ موقع المواطن ومن هنا جاء اختراع الجمهورية، فى الولايات المتحدة وفى فرنسا، والذى يقدم اكبر ضمان لحقوق الافراد. ولكن تاريخ الديمقراطية ما هو إلا تاريخ الانفصال التدريجى بين هذين المبدأين : السيادة الشعبية وحقوق الانسان. مالت فكرة السيادة الشعبية الى أن تنحرف الى السلطة الشعبية التى لا تعبأ بالشرعية وتمتلئ بالطموحات الثورية. فى حين أن الدفاع عن حقوق الانسان قد اختزل فى الغالب الى الدفاع عن الملكية الخاصة.

اكتسبت اليوم سلطة الدولة "الشعبية" قوة كبيرة وقضت على الحركات الاجتماعية فى الوقت الذى قضت فيه أيضاً على الحقوق السياسية لدرجة أنه صار من المستحيل الدفاع عن الديمقراطية الشعبية ضد الديمقراطية "البرجوازية" أوالدفاع عن الحرية "الواقعية" ضد الحرية "الشكلية". نحن نعتقد إذن أن الديمقراطية لا تكون قوية إلا عندما تخضع السلطة السياسية لاحترام الحقوق ، التى يتضح تحددها مع الزمن ، الحقوق المدنية أولاً ثم الاجتماعية وأيضاً الثقافية. وإذا كانت فكرة حقوق الانسان تكتسب مثل هذه القوة فذلك لان الهدف الاساسى لم يعد هو اسقاط سلطة تقليدية ولكن هو الحماية من سلطة تتماهى مع الحداثة ومع الشعب ولا تترك مكاناً للاحتجاج أوالمبادرة.

وهكذا بالانتقال من الفكرة الجامعة للسيادة الشعبية مع الدفاع عن الحقوق، وفى المقام الاول حقوق المحكومين فى اختيار حكامهم، تفرض الديمقراطية على نفسها القتال فى جبهتين وليس جبهة واحدة. ينبغى لها أن تقاتل السلطة المطلقة سواء كان الاستبداد العسكرى أو استبداد الحزب الشمولى ولكن ينبغى ايضاً أن تضع حدوداً لفردية متطرفة يمكنها أن تفصل تماماً المجتمع المدنى عن المجتمع السياسى وتتركه اما أسير ألعاب تشجع على الفساد أو سلطة غالبة للادارة والمؤسسات الانتاجية.

قليلون ما زالت لهم الجرأة على الدفاع عن مفهوم اجماعى وشعبى للديمقراطية، ذلك المفهوم الذى غالباً ما استخدم كتغطية لنظم متسلطة وقمعية. أما الكثيرون فيتمنون فى المقابل اضمحلال النظام السياسى وليس الدولة فقط، ويضعون كل ثقتهم فى السوق، ممتداً الى مجال القرارات السياسية. ينبغى الابتعاد عن كلا الموقفين والاعتراف بأن الديمقراطية تقوم اليوم على الاختيار الحر للقادة وفى نفس الوقت على تحديد السلطة السياسية بمبدأ غير سياسى، كما اكد على ذلك فى القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر المنظرون الدينيون أوالعلمانيون للحق الطبيعى.

إن حرية كل فرد ليست مضمونة لمجرد أن الشعب فى الحكم، لأن هذا التعبير يمكن أن يبرر ديكتاتوريات قومية أوثورية. وليست مضمونة فى كون كل فرد يمكنه أن يختار بحرية مما يعرض عليه فى السوق، لان هذا السوق لا يضمن لاتكافؤ الفرص ولا توجيه الموارد الى اشباع الحاجات الاساسية ولا الكفاح ضد الاستبعاد. ينبغى إذن أن توفق الديمقراطية بين الاندماج، أى المواطنة التى تفترض فى المقام الاول حرية الاختيارات السياسية، مع احترام الهويات والحاجات والحقوق. لا ديمقراطية دون الجمع بين مجتمع مفتوح واحترام الفاعلين الاجتماعيين، دون الجمع بين الاجراءات الباردة وحرارة الاعتقادات والانتماءات ، وهو ما يبعدنا فى آن عن مفهوم شعبى وعن مفهوم ليبرالى للديمقراطية.

الديمقراطية هى النظام السياسى الذى يسمح للفاعلين الاجتماعيين أن يتكونوا وأن يتصرفوا بحرية. إن المبادئ التى تشكل الديمقراطية هى نفسها التى تقتضى وجود الفاعلين الاجتماعيين أنفسهم. لن يوجد فاعلون اجتماعيون إلا إذا توافق الوعى الداخلى بالحقوق الشخصية والجماعية مع الاعتراف بتعدد المصالح والافكار، وخصوصاً تعدد الصراعات بين السادة والمسودين، وأخيراً مسؤولية كل فرد تجاه التوجهات الثقافية المشتركة. وهو ما يمكن ترجمته على مستوى المؤسسات السياسية، بواسطة مبادئ ثلاثة : الاعتراف بالحقوق الاساسية وأن على السلطة أن تحترمها؛ التمثيل الاجتماعى للقادة ولسياسته؛ الوعى بالمواطنة وبالانتماء الى مجموع قائم على الحق القانونى.

من المناسب أن نقدم بدقة اكثر هذه المبادئ الثلاثة التى تحدد نمطاً من العمل السياسى بشكل أوسع مما تقوم به قواعد ولوائح المؤسسات.

الحرية السلبية

ساد القرن العشرين نظم ألغت باسم الشعب الحريات من أجل تحقيق أو الحفاظ على الاستقلال والقوة الاقتصادية للأمة ، أو الحفاظ ، عليها بشكل أدى الى أن الخصوم الاساسيين للديمقراطية لم يعودوا هم نظم الحكم القديمة وإنما النظم الجديدة الشمولية، سواء كانت فاشية أو شيوعية أو قومية فى العالم الثالث. حينئذ أخلى المفهوم الايجابى للحرية كتحقيق لسيادة الشعب مكانه لمفهوم سلبى، وتُعرّف الديمقراطية ويدافع عنها باعتبارها النظام الذى لا يسمح لأى شخص، حسب تعريفات ايسيابرلين وكارل بوبر، أن يستولى على السلطة ويحتفظ بها ضد رغبة الأغلبية. حل الفكر الليبرالى محل الحركة الثورية كمدافع عن الديمقراطية بشكل كامل لدرجة أن الديمقراطية أصبحت تتحدد باحترامها للأقليات، بصورة أفضل من تحديدها بحكم الأغلبية وبدت الديمقراطية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً باقتصاد السوق.

فى شرق اوروبا ، أعطى انهيار النظم الشيوعية، إبتداء من اللحظة التى كفت فيها القوة العسكرية السوفيتية عن حمايتها، الأولوية للاحلال الصعب لاقتصاد السوق محل الاقتصاد الموجه، والديمقراطية تتحدد فيها لا باعتبارها نظاما يضمن التمثيل الحر للمصالح وإنما باعتبارها النظام الذى يضع نهاية للسيطرة على الاقتصاد من قبل السلطة السياسية للنخبة. يتوارى المبدأ التوحيدى للسيادة الشعبية ويحل محله مبدأ الفصل بين السلطة وبين النظم الاجتماعية الفرعية : ينبغى للدين أن ينفصل عن السلطة السياسية، وهذه السلطة عن ادارة الاقتصاد وأيضا عن العدالة، وليس للحكومة أن تتدخل فى الحياة الخاصة إلا لحماية الحرية، أى بالتالى باسم التسامح والتعددية وليس باسم الاندماج والتجانس الاجتماعى. تفرض هذه الليبرالية السياسية نفسها فى مواجهة النزعات العسكرية للعالم الثالث والنظم التى تريد أن تفرض احترام إيمان دينى، وبنفس القدر فى مواجهة الديكتاتوريات الشيوعية التى ما زالت فى عام 1992 تحكم

الصين وكوبا وفيتنام وكوريا الجنوبية. وبعد أن وضعنا أمالنا فى العمل السياسى، اقتنعنا تماماً بأن اسوا عقبة أمام الحرية وأمام التحديث هى الاستبداد السياسى سواء كان حكم مطلق تقليدى، أو من نمط شمولى أو حتى تسلطى لدرجة اننا نحذر من كل ما يشدد على الربط بين العمل السياسى والحياة الاجتماعية، ومن كل تحديد للديمقراطية كنمط من المجتمعات وليس فقط نظاماً سياسيا.

لم تعد عواطفنا سياسية ونفكر فى السياسة بكثير من الحذر بدلاً من التحمس. بل حتى احياناً تبدو كلمة الديمقراطية قد تلوثت لدرجة تجعلنا نتردد فى استخدامها : اذا كانت "الديمقراطيات الشعبية" هى قناع الديكتاتوريات التى يفرضها جيش أجنبى، ألا تحمل فكرة الديمقراطية نفسها فى داخلها بذرة الانحراف ؛ أليس أكثر ضماناً واكثر وضوحاً أن نتحدث فقط عن الحريات وأن نحذر من كل مفهوم للسلطة؟ وهو ما يشير اليه كلود لوفور عندما يحدد الديمقراطية لا بسلطة الشعب ولكن بغياب السلطة المركزية، لأنه الأهم هو الغاء العرش وليس إجلاس أمير جديد عليه؛ الأمر سيان إذا كان هذا الامير الجديد هو الشعب بدلاً من الملك، فسلطته قد تصبح مطلقة بصورة أكبر من سلطة الملك.

هذ الانقلاب فى فكرة الديمقراطية، هذا الانتقال من الحصول بالقوة على السيادة الشعبية الى احترام الحريات والاقليات يترجم بامانة المآسى السياسية للقرن العشرين بشكل يدفعنا الى قبول هذا الانقلاب، ولكن كنقطة انطلاق للتأمل وليس كمحطة وصول. نقطة انطلاق، نعم، لانه لا يمكن أن تكون هناك حرية سياسية مالم تكن السلطة محدودة بمبدأ اعلى منها، مبدأ يتعارض مع تحولها الى سلطة مطلقة. وكثيراً ما جاءت الاديان بمثل هذا المبدأ لتحديدالسلطة، فى الوقت الذى ضمنت فيه، فى المسيحية والاسلام، خضوع السكان للسلطة القائمة. فى المجتمعات العلمانية، فقد الدين هاتين الوظيفتين المتعلقتين بوضع الحدود للسلطة وبشرعيتها. ولكن الفكرة الدينية قد اكتست طابعاً علمانياً بتحولها الى دعوة لحقوق الانسان، ولاحترام الشخص الانسانى. واليوم كما بالأمس، لا يمكن بناء الديمقراطية الا اذا أقمناها على مبدأ غير سياسى لوضع حدود

للسلطة السياسية. يقف ضد هذه الفكرة كل من تتحدد لديهم الحداثة كتطبيع تدريجى للمجتمع، تطبيعا ينبغى أن يقود الى شفافية المؤسسات والى النشاط الحر للافراد والجماعات.

ولكن من يجرؤ اليوم على التمسك بمثل هذا المفهوم البالغ الصلف؟ من يستطيع أن ينسى أن سلطة الانسان على الطبيعة وعلى نفسه، أن كانت هى شرط الحرية، يمكن لها ايضا أن تكون العقبة الاخطر في وجه الحرية بتحويلها للمجتمع الى آلة اوجيش، الى بيروقراطية أو معسكر عمل اجبارى؟ لا ينبغى فقط احترام الارادة الجماعية ولكن ايضا الابداع الشخصى أى بالتالى قدرة كل فرد على أن يكون فاعل حياته الخاصة عند الحاجة، فى مواجهة أجهزة العمل والتنظيم وقوة الجماعة. المفهوم السلبى للحرية الذى صاغه ايسيا برلين بجدارة كبيرة هو الأساس اللازم للديمقراطية. لأن وضع حدود للسلطة اهم من اعطاء سلطة مطلقة للسيادة الشعبية التى لا تكتفى أبدأ باتخاذ شكل العقد الاجتماعى أو التشاور الحر، لأنها تكون ايضا إدارة وجيش، سلطة وضمانات قانونية لهذه السلطة.

من المستحيل اليوم الحديث عن الديمقراطية المباشرة، وعن السلطة الشعبية أو حتى عن التسيير الذاتى دون أن نرى منبثقا من بين هذه الكلمات السرابية الوجه الواقعى للحزب الشمولى ومناضليه المتسلطين، والتفاهة المغرورة لزعمائه الصغار، والوطأة الخانقة للدعوات الى وحدة الشعب والامة. لايمكن أن توجد الديمقراطية.أى الاختيار الحر للحكام من قبل المحكومين، الا اذا حصلت الحرية على حيز لا يمكن تقويضه، وإذا كان حقل السلطة أقل اتساعا من حقل التنظيم الاجتماعى وحقل الاختيارات الفردية ولكن هذا الشرط الضرورى ليس كافيا. إذا كان على السلطة أن تكون محدودة، ينبغى ايضا أن يشعر الفاعلون الاجتماعيون انهم مسؤلون عن حريتهم الخاصة، معترفين بقيمة وحقوق الشخص الانسانى، وعليهم ألا يحددوا أنفسهم والآخرين بالجماعة التى ولدوا فيها فقط، أو بمصالحهم. لاديمقراطية صلبة دون هذه المسئولية التى يوجدها أو يقضى عليها الوسط التعليمى وخصوصا الأسرة والمدرسة

المواطنة

الشرط الثاني للديمقراطية هو أن يريد المحكومون اختيار حكامهم ويريدون أن يشاركوا فى الحياة الديمقراطية،أى أن يشعروا أنهم مواطنون. وهو ما يفترض وعيا بالانتماء للمجتمع السياسي الذى يعتمد بدوره على التماسك السياسي للبلد. فاذا كان هذا البلد ممزقاً إلى إثنيات غريبة ومعادية لبعضها، أو حتى فى أبسط الاحوال لو كانت عدم المساواة الاجتماعية كبيرة لدرجة أن السكان لا يوجد لديهم شعور بالملكية العامة أوالصالح العام، فى هذه الحال تفتقد الديمقراطية للأساس. ولكى تكون قوية ينبغى أن يكون هناك مساواة فى شروط الحياة، كما كان يقول روسو، ووعى قومى. وبقدر ما يؤدى خضوع المجتمع للدولة الى إضعاف بل حتى الى تدمير الديمقراطية، يؤدى تماسك ووحدة المجتمع السياسى الى تقويتها. إذا كانت الامور العامة تبدو للمواطنين غريبة عن مصالحهم الخاصة، فلماذا يعبأون بها؟ إنهم يقبلون بسهولة فيما بينهم علاقات الزبائن المستهلكين بخضوعهم السلبى للضغط. يسمح الوعى بالمواطنية وحده كما بين مارشال H .T Marshall، باعادة تأسيس وحدة المجتمع، المحطم بسبب الهوة والصراع بين الطبقات الاجتماعية.

هل ينبغى أن نذهب أبعد من ذلك ونتطرق الى فكرة إن المجتمع الديمقراطى يقوم بالضرورة على قيم مشتركة، وخصوصاً على قيم دينية وأخلاقية يؤدى حضورها الى وضع حدود للسلطة السياسية؟ هذه الفكرة تتمتع بحضور بالغ فى المجتمع الامريكى ولكن لها حضور اقل فى المجتمعات الاوروبية والأمم الجديدة حيث يعطى الوعى القومى لنفسه أسساً تاريخية وسياسية اكثر منها دينية وأخلاقية. ولكن فى كلتا الحالتين تحمل الاشادة بالمجتمع القومى فى داخلها أخطاراً على الديمقراطية أكثر مما تحمل دعائم لها. فهى تنتج رفض الآخر، وتبرر الغزو، وتستبعد الاقليات وكل من يبتعد عن "النحن" أو ينتقدها. هنا تتحول المواطنة الى هذا التأكيد المنافس للسيادة الشعبية التى خرج منها الكثير من النظم المتسلطة. فلنحتفظ لفكرة المواطنة بمعنى اكثر دنيوية، بعيداً عن أى عبادة للجماعية السياسية، اولشعب أولجمهورية. أن يكون المرء مواطناً هو أن

يشعر بمسئوليته عن الاداء الجيد للمؤسسات التى تحترم حقوق الانسان وتسمح بتمثيل للافكار والمصالح. وهو أمر ليس بالقليل، ولكنه لا يتضمن وعياً أخلاقياً أو قومياً بالانتماء، وهو وأن كان موجوداً فى اغلب الاحيان الا أنه لا يشكل شرطاً اساسياً للديمقراطية. لقد ربط نوربيرتو بوبيو، عن حق، الديمقراطية بالتحكم فى العنف، وذهب حتى الى التذكير بأنه فى نصف القرن الاخير لم ينشب أى صراع حربى بين ديمقراطيتين.

التمثيل

ينبغى عــدم فصل هذا الوعى بالانتماء لمؤسسات عن الوعى بالعلاقات والصراعات الاجتماعية الذى يفسره. لا يمكن للديمقراطية أن توجد دون أن تكون تمثيلية representative ، أى دون أن يكون الاختيار بين أكثر من حاكم يتناسب مع الدفاع عن المصالح والاراء المختلفة.

ولكى تكون الديمقراطية تمثيلية ينبغى أن يكون انتخاب الحكام حرا، ولكن ايضاً ينبغى أن تكون المصالح الاجتماعية قابلة للتمثيل، وأن يكون لها نوع من الأولوية على الاختيارات السياسية. إذا كانت المساندة الممنوحة لحزب هى التى تحدد المواقف المتخذة فى مواجهة المشاكل الاجتماعية الاساسية يكون النظام الديمقراطى ضعيفا. فى حين أنه يكون قوياً عندما تقدم الاحزاب السياسية إجابات على أسئلة اجتماعية يصيغها الفاعلون انفسهم وليس فقط الاحزاب السياسية أو رجال السياسة.

إذا كانت الديمقراطية قوية فى البلاد الصناعية فى أوروبا وامريكا الشمالية فذلك لأن هذه البلاد شهدت صراعات اجتماعية مفتوحة ذات محصلة عامة ، فى نفس الوقت الذى تكتسب فيه اندماجاً اجتماعياً نسبياً وتماسكاً قوميا. وحيث كان صراع الطبقات قوياً كانت الديمقراطية قوية ايضا. فى بريطانيا العظمى على وجه خاص يوجد مجتمع طبقى بمعنى الكلمة وهى أُم الديمقراطية. فى فرنسا كانت الديمقراطية أضعف لأن الفاعلين الاجتماعيين كانوا تابعيين لوكلاء سياسيين فى المعـارضة أو فى الحكومة.

إن السلوك الثورى لايحبذ الديمقراطية، لأنه بدلاً من تجديد صراع اجتماعى قابل لحلول أو اصلاحات سياسية، يسلم بوجود تناقضات سياسية لا يمكن تجاوزها وبضرورة اسقاط الخصم والتخلص منه، وهو ما يقود الى الحلم بمجتمع متجانس سياسياً واجتماعياً وإلى اعتبار الخصم الاجتماعى خائن للشعب أو للأمة. الصراع الاجتماعى المحض هو على العكس دائماً ما يكون محدودا، وعنما تختفى هذه الحدود تختفى الحركات الاجتماعية ويحل محلها ثقافات سياسية مضادة أو يحل محلها العنف. الديمقراطية لا تحتمل إلا الصراعات المحدودة ولكن يصابها الضعف نتيجة لغياب الصراعات المركزية والعميقة، لأن هذا الغياب عقبة كبرى فى وجة التمثيل الاجتماعى للوكلاء السياسيين. الديمقراطية تفترض إذن مجتمعاً مدنياً قوى البنيان مرتبط بمجتمع سياسى مندمج، وكلاهما مستقل بقدر الامكان عن الدولة المحددة كسلطة تتصرف باسم الأمة ، مسئوليتها الحرب والسلام ومكانة البلد فى الساحة العالمية، والاستمرارية بين ماضيها وحاضرها ومستقبلها.

الأحزاب

إن أشكال المؤسسات السياسية ليست على نفس الدرجة من الاهمية بالنسبة للديمقراطية، وهى الاشكال التى تنظم عملية تشكيل الاختيارات السياسية، وهى تنتمى الى جانب العرض السياسى اكثر منها الى جانب الطلب الاجتماعى. لاينبغى أن نضع فى هذه الأشكال المؤسساتية حرية اختيار الحكام التى سبق واعتبرناها تعريفاً للديمقراطية نفسها. ولكن كى تؤدى الديمقراطية عملها ينبغى أن تنشأ اختيارات خاصة بشكل يُمكّن المواطنين من اختيار حكامهم مع فكرة واضحة بقدر الامكان عما ينطوى عليه هذا الاختيار من عواقب فى مجالات اساسية فى الحياة الجماعية. كيف يمكن أن يكون هناك اختيار حر للحكام إذا لم يعرف الناخبون ماهى السياسة الاقتصادية أو الاجتماعية أو الدولية للمرشحين؟ إذا كان المرشحون لا يمثلون إلا مجموعة مصالح خاصة، كيف يمكن اقامة صلة بين هذه المصالح والاختيارات العامة ؟ مثل هذا الوضع لا يؤدى إلا الى وضع حدود لتأثير الناخبين، المنغلقين فى حياتهم، والى إلغاء كل تحكم

فى القرارات الكبرى التى تتخذ حينئذ إما بواسطة النخبة السياسية نفسها وإما تحت ضغط المصالح الاقتصادية الاكثر قوة.

لقد اعتدنا على التفكير فى أن الاحزاب السياسية تمثل أدوات لاغنى عنها لهذا الاستيعاب للطلب الاجتماعى وهذه الصياغة للاختيارات السياسية العامة. ولكن مجالها ضيق بين تعدد مجموعات الضغط من جانب وسحق الطلب الاجتماعى بواسطة الايديولوجيا والأجهزة السياسية من جانب آخر. تعانى الولايات المتحدة فى الغالب من ضعف أحزابها التى تختزل الى مجرد آلات انتخابية، وفرنسا مشلولة بسبب خطابات ايديولوجية لاتستخدم فى الغالب الا للحفاظ على سطوة المرشحين والاجهزة السياسية على القوى الاجتماعية التى لم تعد إلا مجرد وسيط لنقل ارادة سياسية. كلما اعتبر حزب ما نفسه حاملا لنموذج لمجتمع بدلاً من أن يكون مجرد جهاز لتشكيل الاختيار السياسى، كلما كانت الديمقراطية ضعيفة وكلما صار المواطنون تابعين لقادة الحزب. هذاالضعف يُلاحظ بوضوح فى فرنسا وفى أسبانيا ومعظم بلاد أمريكا اللاتينية، حيث بين البرت هيرشمان Albert Hirschman أن "الاحزاب الجماهيرية الكبرى" تقترب احياناً بصورة خطيرة من الحزب الواحد كما كان موجوداً فى البلاد الشمولية. ولكن فى المقابل لا تقوى الديمقراطية بضعف المجتمع السياسى وخضوعة للمصالح الاقتصادية أو لطلبات الاقليات. إن المواطنة تفترض الاهتمام بالصالح العام والتواصل قدر الامكان بين المطالب الاجتماعية والقرارات ذات الأثر الكبير للدولة.

الليبرالية ليست اليمقراطية

يبدو أن الديمقراطية فى أواخر القرن العشرين قد حققت انتصارات كبرى، ولكن هذا يعتبر تفسير بالغ التفاؤل لانهيار النظم الشمولية. لم تحقق الديمقراطية إلا انتصارات قليلة بل حتى لم تخض إلا معارك قليلة. اكثر معاركها مجداً هى معركة منظمة "تضامن" فى بولندا عام ٨١ - ١٩٨٠ ومعركة الطلاب الصينيين فى ١٩٨٩. وفى البلاد الشيوعية الاخرى، من الأصوب اعتبار سقوط جدار برلين الحدث الاكثر اهمية. إن الفرحة التى صاحبته لم تكن صرخة وانتصار ولكن زفرة عزاء ونهاية لسجن دام طويلا.

لقد أمكن الحديث عن ثورة ديمقراطية فى رومانيا ولكن هل حدثت أم أنها تنتمى الى عالم الممكنات؟ وفى أمريكا اللاتينية وافقت الديكتاتوريات العسكرية على أن تعطى السلطة للسلطات المدنية فى البرازيل وفى أورجواى وفى شيلى وحتى فى باراجواى، فى حين أن الهزيمة العسكرية فى الأرجنتين وليست الانتفاضة الشعبية هى التى منحت السلطة لنظام الديمقراطى. إن الغبطة التى خلقها سقوط الانظمة الشنيعة وغير الفعالة قد صاحبها غياب غريب للتفكير حول الديمقراطية التى تحددت فقط بغياب السلطة المستبدة أوالشمولية. ففى البلاد الشيوعية سابقاً فى أوروبا الوسطى نفدت سريعاً الافكار والمشروعات السياسية، وفى جميع الأنحاء كانت العودة الى اقتصاد السوق هى التى تحكم جميع التغييرات الاخرى. لا يحفز التعليم ولا العدالة الاجتماعية أى فكر بارز والمسألة الوحيدة التى تستحوز العواطف هى معرفة من أين ستأتى رؤوس اموال والمستثمرون. ولا يلعب المثقفون دوراً هاماً فى عملية اعادة ارساء هذه الديمقراطية الجديدة، فى حين أنهم كانوا قد احتلوا الصف الاول فى الكفاح ضد الديكتاتوريات. إنهيار الاهتمام بالديمقراطية كبير ايضاً فى البلاد الغربية. فبعد فترة طويلة من تحكم السياسة فى كل شئ تعيش هذه البلاد الآن فترة تحكم الاقتصاد فى كل شئ : تسابق عالمى، توازن التبادلات التجارية، قوة العملة، القدرة على تطوير التقنيات الجديدة. هذه هى أهداف الادارة السياسية، فيما عدا ذلك، يتم الاكتفاء عن طيب خاطر بكوننا فى أمان من الاحتكارات السياسية، وبيروقراطية الدولة، وبلاغة السياسيين وتجاوزات المثقفين الذين أظهر الكثير منهم حماساً للارهابيين القريبين أوللديكتاتوريات البعيدة اكثر من حماسهم للضمانات القانونية والحريات. يُنظر الى الديمقراطية باعتبارها طبيعية مثلها مثل اقتصاد السوق أو الفكر العقلانى وبالتالى ينبغى بالاحرى الحفاظ عليها وحمايتها وليس تطويرها وتنظيمها.

هذا المفهوم لا يمكن قبوله، حتى وإن اعترفنا بأهميته التاريخية. فصحيح أن مجتمعاً ليبرالياً وغنياً له قدرة كبيرة على الاندماج، ويمكن على وجه الخصوص وضع حد للتدخل الارادى أى المتسلط للدولة، وصحيح ايضاً أنه يمكننا ملاحظة أن مجال

الحريات قد اتسع بشكل كبير فى البلاد المركزية من بداية القرن التاسع عشر حتى نهاية القرن العشرين، وأن الرفاهية والتعليم والفصل بين العقائد الدينية أو السياسية والمجتمع المدنى قد أستبدلت بديمقراطية دافعى الضرائب وبالنخبوية الجمهورية الديمقراطية الجماهيرية وهى التعبير السياسى عن طبقة وسطى قد صارت تشكل اغلبية المجتمع، معبرة بذلك عن الهرم الطبقى الذى تكون قواعده واشكاله تنظيم شديدة التحرك. ولقد راكم سيمور مارتن ليبست Seymour Martin Lipset الحجج فى صالح فكرة أن الديمقراطية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالوفرة لدرجة أنه يمكن تعريفها باعتبارها البعد السياسى للتحديث.

ولكن صحيح ايضا، كما قيل بلا توقف منذ الثورة الفرنسية، أن هذا التطابق بين الديمقراطية والمجتمع الليبرالى ، أى مجتمع ذو تطور متجانس يختلط فيه العمل التحديثى بممارسة الحداثة نفسها، وبتطبيق للفكر العقلى على الحياة الاجتماعية، مع التفرقه الواضحة قدر الإمكان للانظمة الفرعية - اقتصادى سياسى، قانونى، دينى، ثقافى -. هذا التطابق لا يحمل أى إجابة على سيطرة سادة المجتمع المدنى على الحياة السياسية وخصوصاً سيطرة أصحاب الأموال ، ولا يمنع المجتمع المدنى من أن يصبح مجتمع استبعاد فى الوقت الذى يكون فيه مجتمع اندماج.

وهنا يتخذ رد مارسيل جوشيه على ميشيل فوكو كل قوته. المجتمع الليبرالى ليس على الاطلاق قناعاً لمجتمع قهرى ؛ ومن العبث توجيه هذا النقد له، فى الوقت الذى يجد فيه ضحايا النظم الشمولية والمتسلطة ملجأهم الوحيد ولأنه مفتوح ولأنه مرن ويعمل على الاندماج يكون الاستبعاد فيه مأساوياً ، فى حين أن مجتمعنا مراتبياً جامداً أو قليل الحركة يشبه منزل قديم مملوء بأركان ومخابئ واقية. إن المجتمعات التقليدية لاتفصل الهامشية عن الدونية ولا الفقر عن الاستغلال. والمجتمعات الليبرالية الحديثة، بالغائها شبه الكامل لقيود وعلامات الدونية تحرر الهامشية. كلما كانت مجتمعاتنا مفتوحة وتنزع الى المساواة كلما أبرزت الهامشية وأبرزت حتى استبعاد اولئك الذين يرتبطون بقواعد اجتماعية أو ثقافية اخرى تختلف عن قواعد التيار العام، أو اولئك الذى يراكمون العوائق

الشخصية والاجتماعية. ليس لمثل هذه الملاحظة قوة كبيرة فى أوروبا المتأثرة بشدة بتراث اشتراكى ديمقراطى حيث يتمتع الضمان الاجتماعى بنصيب من الدخل القومى يعادل بل حتى يتجاوز نصيب الدولة نفسها. ولكن هذه الملاحظة وثيقة الصلة اكثر بالولايات المتحدة ذات الثقافة الديمقراطية العميقة والتى لا توجد فيه الحواجز الثقافية والاجتماعية والتى تم رفعها فى أوروبا عن طريق " الطوائف" أو الطبقات العليا كى تحمى نفسها، ولكن توجد فيها بكثرة أنماط الجيتو والأشكال المفرطة للبؤس والتفكك الاجتماعى. ولأن النموذج الليبرالى ينتشر بسرعة فى أوروبا ينمو أيضا فيها، وفى فرنسا على وجهه الخصوص، وعياً حاداً بزيادة اللامساواة، وهو إدراك غير دقيق لذهاب المستبعدين بعيداً عن الطبقة الوسطى ولتفكك اليات الصراعات الاجتماعية والسياسية، التى كانت تربط هؤلاء المنكوبين بمجمل المجتمع. لقد كانوا مستغلين فصاروا غرباء؛ وليس من باب الصدفة أن يعرّفوا أنفسهم مستخدمين مصطلحات عرقية وثقافية أكثر منها اجتماعية واقتصادية .

هذا الفصل المتزايد بين الداخل والخارج يتخذ شكلاً مشهدياً أكثر فأكثر كلما ابتعدنا عن مراكز اقتصاد الكوكب. إن الانفتاح على السوق العالمى، الذى تمهد له فى الغالب انظمة متسلطة وغير شعبية، يمكن أن يصاحبه عودة للديمقراطية، ولكن يصاحبه أيضا بروز اكثر للثنائية الاقتصادية. ففى أمريكا الاتينية على سبيل المثال أعقب تقهقر النظم الوطنية – الشعبية فى عديد من البلاد انتصار للديكتاتوريات العسكرية واستبدال سياسة ليبرالية فى البحث عن المزايا التنافسية فى السوق العالمى بسياسة الحماية الاقتصادية ؛ ولكن هذه السياسة الاقتصادية قد تكيفت مع عودة الانتخابات الحرة دون أن تقضى على الاتجاه، الذى ساد سنوات الثمانينات، الى تصاعد الهامشية وتنامى القطاعى الهلامى للاقتصاد. لقد أصبح الفقراء اكثر فقراً وشهدت قطاعات واسعة من الطبقة الوسطى معلمين وموظفين الخ.، تدهوراً بالغاً فى وضعها، فى حين أن الاغنياء قد احتفظوابمواقعهم واستفادوا بالتصدير الضخم للرساميل التى جاءت بها الديون الخارجية لبلادهم. تلك اللامساواة المتفاقمة، والتى أسماها باحثو مركز دراسات

أمريكا اللاتينية PREALC " الدين الاجتماعى" لهذه البلاد، تبرز حدود عملية التحول الديمقراطى. من يمكنه أن يستخدم هذه الكلمة عندما تعمل السلطات الواقعية لمصلحة الأقليات الغنية وعلى حساب الأغلبيات الفقيرة؟ تزاداد الهوة على مستوى جميع البلاد بين المنتجين والمستبعدين، وكذلك بين البلاد التى يمثل المنتجون فيها ٨٠ ٪ وتلك التى لا يتعدون فيها من ٢٠٪ الى ٤٠ ٪ مثل بلاد افريقيا الساحلية أو البلاد المطلة على جبال الإنديز فى أمريكا اللاتينية. من المستحيل إذن الاكتفاء بمفهوم ليبرالى محض للديمقراطية حتى وإن اعترفنا بأن النمو المتجانس هو الأساس الأقوى للديمقراطية.

نظرية الديمقراطية لدى يورجن هابرماس

عدم كفاية المفهوم الليبرالى، الذى يصطدم بالواقع القاسى للامساواة، يوجه الفكرالمعاصر فى اتجاه مخالف نحو العودة لكونية عصر التنوير. لا يمكن أن تكون هناك ديمقراطية إذا لم يستطع المواطنون، أياً كانت أفكارهم ومصالحهم الخاصة، أن يتفاهمون حول مقترحات يقبلها الجميع. المجتمع العلمى كما وصفه روبرت ميرتون يمكن وصفه بأنه ديمقراطى باعتبار أن السلطة الشخصية والمنافسة بين المدارس والمعاهد تتبع فيه البحث والتدليل على الحقيقة. هذا المفهوم يبتعد تماما عن الفكر الليبرالى الذى لايؤمن بالاجماع ولكن بالحلول الوسط، وبالتسامح واحترام الأقليات. إن الليبراليين شكاك agnostiques فى حين أن المدافعون عن التنوير عقلانيون أو مؤمنون بالله. كما يجب ألا تبقى روح التنوير حبيسة فى مجال الفكر العلمى وعليها أن تخترق الحياة الإجتماعية أى مجال القيم والقواعد بل وحتى التجارب الأكثر ذاتية مثل الذوق والحكم الجمالى. إن الصعوبة بالغة والمجازفة كبيرة للوقوع فى الصور التسلطية لعقلانية تحطم أو تحتقر كل ما يبدو لها غير عقلانى، ابتداء من المشاعر العاطفية إلى الدين، ومن الخيال الى التراث. هذه هى الصعوبة التى حاول أن يتجاوزها يورجن هابرماس.

انه يستبعد حلين متطرفين : اختزال الفاعل الانسانى الى الفكر العلمى والتقنى والى العقل الأداتى وفى الاتجاه المعاكس الدعوة الى خصوصيات الفرد أو الجماعة فى مواجهة ضغوط العقلانية. وينتقد، متتبعا خطى أدرنو وهوركهايمر، سيطرة الفكر الذى يطلق عليه الاستراتيجى، ولكن لديه رعب لاحد له من الدعوة الى القوى الشعبية Vlkischالتى أتت بالنازية فى المانيا. كما يؤمن بامكانية اظهار ما هو كونى فى الاتصال بين الخبرات الخاصة المشبعة بخصوصة العالم المعاش، وبثقافة معينة. ينبغى ألا نكتفى بالحل الوسط الذى تقدمه السياسة الليبرالية، ولا حتى بتسامح يؤدى الى تجاوز الخصوصيات بدلا من اندماجها. علينا أن نقبل أنه لا توجد ديمقراطية بلا مواطنة، ولا مواطنة بلا اتفاق ليس فقط على اجراءات ومؤسسات ولكن أيضًا على مضامين.

ولكن كيف يمكن ربط الكونى بالخاص؟ بالاتصال وعلى وجه التحديد بالمناقشة والبرهنة اللتان تسمحان بالعثور فى الآخر على ما هو أصيل وما يرتبط بقيمة أخلاقية أو قاعدة اجتماعية كونية. هذا المنحى فى الاحترام والاستماع الى الآخر يبدو كأساس للديمقراطية اكثر صلابة من صدام المصالح التى تقود الى حلول وسط وضمانات قانونية.

ولكن كيف يمكن انجاز هذا الانتقال من المعاش الى المُفكَّر فيه ومن الخاص الى الكونى؟ كيف يمكن قلب الاتجاه السائد لحداثتنا التى عارضت خصوصية الإيمان وعارضت التراث وحياة الجماعة بكونية العقل؟ يعطى هابرماس هنا لمشكلة الديمقراطية أهمية أكبر مما يعطيها لها العلم السياسى بشكل عام. الأمر يتعلق بتأسيس التواجد والاتصال بين مواقع أو أراء أوأذواق تقدم فى البداية على أنها شخصية وبالتالى تمتنع عن أى إندماج. ألا يتحدد المجتمع الحديث بالانفصال المتنامى، كما يقول هابرماس بعد بياجيه، للموضوعى والاجتماعى عن الذاتى؟ ألم يفتقد لأى مبدأ مركزى للوحدة وينادى بنظرية فى الاتصال تكون نظرية للتفاهم والتبادل وبالتالى للاجتماعية socialite . يُذكـّر هابرماس باستمرار بأنـه لا ديمقراطيـة دون استمـاع للآخـر واعتراف به،

ودون بحث عما له قيمة كونية فى التعبير الذاتى عن ذوق أوتفضيل. إن النشاط الديمقراطى فى البرلمان أو أمام المحكمة أو فى وسائل الاعلام يفترض أولا أننا نعترف بصلاحية ما لموقف الآخر. إلا فى حالة ما يضع هذا الآخر نفسه بوضوح وحتى عن قصد فوق حدود المجتمع. وهو ما يؤدى مباشرة الى التأكيد الكلاسيكى ـ الذى يستعيره هابرماس من بارسونز ومن دوركايم ـ الذى بمقتضاه تكون الأحكام الأخلاقية والاجتماعية هى وسائل لصيانة واعادة انتاج القيم الثقافية والقواعد الاجتماعية وآليات التنشئة. فى حالة الأحكام الجماعية يذهب الاتصال الى مدى أبعد من الأحكام الخلاقية بما أنه يستند الى شرط انسانى أو إلى مسيرات للعقل ذات طبيعة كونية تقريباً، أو يتم تطبيقها على الأقل فى منظومة أوسع من مجتمع واحد والتى نسميها أحيانا بالحضارة. وينضم هابرماس هنا لمجموعة من المنظرين الذى لا يعتبرون المجتمع منظومة انتاج وحسب ولكن تجمع له اقتضاءات تتعلق بالاندماج الاجتماعى وبالحفاظ على قيمة الثقافية قدر حرصه على الانتاج؛ أو بكلمات أكثر واقعية حيث يكون للتعليم والعدالة نفس أهمية الاقتصاد والسياسة.

ولكن إذا كان لهذا المفهوم قوة كبيرة فى مواجهة مفهوم أداتى متطرف يختزل الحياة الاجتماعية إلى العمل التقنى وصدام المصالح وحلول الوسط التى تتم بينهما إلا أنه يخضع لانتقادات ثم عرض أغلبها فى هذا الكتاب، ولاسيما نقد فكرة التوافق بين المؤسسات التى تعمل على احترام القيم والقواعد والأفراد الناشئين اجتماعيا بواسطة العائلة أو المدرسة أو أى هيئة أخرى للتنشئة الاجتماعية. ففى الواقع يوجد فارق مستمر بين النظام والفاعليين، لأن للنظام أيضا هدف هو قوته الخاصة. ويبحث الفاعلون عن استقلالهم الفردى أياً كان شكله، وهو ما يقف حائلا دون قبول صورة المجتمع الذى يدعو له هابرماس. وهو مجتمع الحركة المستمرة من الخاص الى الكونى والذى تلعب فيه الحياة السياسية دور تثقيف يرتفع بالأفراد الى فوق مستواهم. هذه الصورة التى تختزل الاتصال أى الاستماع المنتبه للآخر. وهنا التشاور الذى يهتم قبل كل شىء بالصالح العام ينبغى معارضته بما يضع نفسه بين الوعى وسيل المعلومات واللغات

والتمثيلات ويكون محكوما بسلطات مثله مثل سيل المال ومثل القرار. إن ما يؤكد عليه هابرماس عن حق هو أن الصراع الاجتماعى لايكون ابدا صداما كاملا أو لعبة حصيلتها صفر، كالعلاقة بين البائع والمشترى فى السوق لأنه لا يوجد صراع اجتماعى بدون مرجعية ثقافية عامة بين خصمين وبدون فاعلية تاريخية مشتركة. اذن تجمع المناظرة الديمقراطية دائما بين ثلاثة ابعاد : الإجماع الذى هو الاستناد الى توجهات ثقافية مشتركة، والصراع الذى يضع الخصوم فى مواجهة بعضهم البعض، والحل الوسط الذى يجمع بين هذا الصراع واحترام اطار اجتماعى ـ وبشكل أخص قانونى ـ يضع حدودا لهذا الصراع. وفيما يخص الخبرة الجمالية يكون للاتصال طبيعة مختلفة، محدودة اكثر من غيرها، لانها تجمع المرجعية المشتركة الى ما يسميه هابرماس بالاصالة والحضور المحسوس للخبرة الجمالية مع محتوى ثقافى يمثل تراثا وتاريخا تكشف حضوره مسيرة تاويلية، ويخلق مسافة لا يتم تجاوزها مع انواع التراث الاخرى. لدرجة اننا نجد صعوبة:نحن انفسنا فى الربط بين فنون التمثيل التى انتصرت فى الحداثة الكلاسيكية وبين الفنون المعاصرة التى تنحو لأن تكون اما لغة واما غنائية ولكن دون أى مرجعية الى موضوع يتم تمثيله.

هذه المسافة بين الخاص والكونى والتى تتخذ أشكالاً مختلفة من السلوك الأخلاقى ومن الخبرة الجمالية لا يمكن تجاوزها، فيما يبدو لى، إلا إذا أعطينا قيمة كونية، كأحد أسس الحداثة، إلى التأكيد الحر للذات. وهو ما لا أظن أن هابرماس سيعارضه، لأنه إذا كان ينتقد فكرة الذات باسم تفاعل الذوات intersubjectivite ، فذلك لأنه أعطى لمفهوم الذات نفس المعنى الذى كان يعطيه له هيجل ومن قبله الميتافيزيقا الغربية. ولأنتى مثله للا أدعو لمثل هذا المبدأ، فإننى أخشى أن يقبل بسهولة أن يستبدل به الأفكار الكلاسيكية للمجتمع والثقافة والتى أُعيد إدخالها تحت اسم "العالم المعاش" (Lebenswelt) . وهو ما ينزع عن الحياة الاجتماعية سمتها المأساوية وأيضاً الديناميكية. نحن نقترب قدر الإمكان مما هو كونى، وبالتالى من الحداثة عندما نطالب بأنفسنا كذوات، ونحول فرديتنا التى يفرضها علينا وجودنا البيولوجى إلى إنتاج لأننا

المتكلم فينا، وإلى تحقيق للذات. وهذا الإنتاج للذات لا يتم إلا عبر وبواسطة الكفاح ضد الأجهزة، وبالأخص ضد نظم السيطرة الثقافية، ولاسيما ضد الدولة عندما تتحكم فى الثقافة بنفس القدر الذى تتحكم به فى الحياة السياسية والاقتصادية. وكون الذات الشخصية لاتتشكل إلا بالاعتراف بالآخر كذات تدعم هذه الفكرة المركزية : إنها الذات وليست التفاعل بين الذوات؛ إنتاج الذات وليس الإتصال هو ما يشكل أساس المواطنة ويعطى مضموناً إيجابياً للديمقراطية.

هناك مثال حديث العهد يوضح هذه الفكرة. كانت فى فرنسا مناظرة تقليدية حول تعريف الجنسية، بين المدافعين عن حق الدم، المعمول به فى ألمانيا، وأنصار حق الأرض الذى تتبناه بسهولة بلاد الهجرة. فى حين أن لجنة إصلاح قانون الجنسية، التى أقامتها الحكومة الفرنسية عام ١٩٨٧ قد ابتعدت سريعاً عن هذا التعارض التقليدى وعلى غير ما يتوقع الجميع، توصلت إلى إجماع صريح على قضية أن الجنسية ينبغى أن تكون نتيجة لإختيار من قبل القادم الجديد. وأنه ينبغى تسهيل هذا الاختيار قدر الإمكان. وأن على فرنسا أن تطبق سياسة إندماج وليس رفض أو تهميش للمهاجرين.

كان لهذه الخلاصة تأثير عام : فضد كل تعريفات الأغلبية أو الأقليات المستندة على طبيعة إجتماعية أو إرث ثقافى يقوم بتنميط الأفراد قامت اللجنة بتوسيع ما أُطلق عليه التعريف الفرنسى للجنسية ـ الرغبة فى العيش سوياً ـ دون التأكيد على لزوم التخلى عن أى أواصر أخرى كى يصير المرء فرنسياً. وضد كل أشكال التحديد الآلى للجنسية ـ بالموطن الأصلى أو بالميلاد ـ تم التشديد على أن إكتساب الجنسية ينبغى قدر الإمكان أن يتم عن إختيار. وكنت أتمنى حتى أن تذهب اللجنة أبعد من ذلك وتطلب من الجميع، بصرف النظر عن جنسية ابائهم أو أجدادهم، أن يعبروا عن هذا الإختيار بصراحة. يمكن فقط لمثل هذه الدعوة إلى الحرية أن تستبعد كل أشكال العنصرية وكراهية الأجانب ورفض الأقليات.

إذا كانت الديمقراطية ممكنة، فذلك لأن الصراعات الاجتماعية تضع فى المواجهة فاعلين، فى الوقت الذى يتقاتلون فيه، يرجعون إلى نفس القيم التى يحاولون إعطائها أشكالاً إجتماعية متعارضة. وبدلاً من الثقة فى العقلانية المعممة، كمحاولة للعودة إلى مملكة العقل الموضوعى ونشر روح التنوير، ينبغى التوجه شطر الذات كمبدأ يؤسس المواطنة وينبغى تحديد الصراعات الاجتماعية كمناظرة حول الذات ـ كرهان ثقافى مركزى ـ بين الفاعلين الاجتماعيين المتعارضين والمتكاملين فى آن.

ولكن هذه الدعوة إلى الذات لا يمكن أن تكون طبعة جديدة من الدعوة إلى العقل أو إلى الحداثة الخاصة بفلسفة التنوير. كان الأمر يتعلق بالنسبة لفلسفة التنوير بالتخلص من الخاص من أجل التوجه إلى الكونى. وأنا أعتقد على العكس أن هذه الدعوة تعنى تلازم وارتباط الإنخراط فى صراع إجتماعى مع توجه ثقافى. لا يمكن أن نبنى مجتمعاً على العقل، ولا على الذات. وهذا الوهم الخطير أشد خطراً من سابقه الذى أدى للكوارث التى سببتها النظم الشيوعية. الدعوة إلى الذات ليست مبدأ يمكن أن يحكم بشكل مباشر وإيجابى القانون والتنظيم الاجتماعى. إنها ملجأ ضد سطوة الأجهزة التى تقدم نفسها على أنها مشرفة على المعلومات بل وعلى أنها منتجة لها. يتحدث هابرماس عن "الفعل الإتصالى"، لكن ما معنى الإتصال؟ لو اصطلحنا على أنه يعنى استخراج الكونى إنطلاقاً من الخاص، لوقعنا من جديد فى الأوهام العقلانية، ولكن لو رأينا فيه متحاورين منغلقين على هويات وثقافات مختلفة كلية، لن يكون هناك مجال لأى شىء يتم بينهم سوى الحب والكراهية. فى الحالة الأولى يختفى الصراع وفى الحالة الثانية يصبح شاملاً ولا يمكن تجاوزه. الإتصال هو فى الواقع مواجهة بين متحدثين وفى نفس الوقت إنتقال للرسائل فيما بينهم؛ إنه سيل المعلومات وهو أيضاً إشارة لعملية تحقيق الذات التى ينجزها كل فرد من جانبه ويسعى لأن يجدها فى الآخر. إن ما تأتى به فكرة الإتصال يكون سلبياً : المجتمع لم يعد يستند هنا على التاريخ أو الطبيعة أو الإرادة الإلهية؛ لكنه يصبح تفاعلاً وتبادلاً، أى فى كلمة واحدة يصبح فعلاً. وهو ما يدفع بما كان ملحوظاً فى المجتمع الصناعى إلى أقصى مداه. فقد كان الحديث يدور حول العمل،

وكانت هذه الكلمة تتضمن نشوب الصراع بين الاستقلال العمالى والتنظيم الصناعى. وعلى نفس المنوال، عندما نتحدث عن الاتصال لا نلغى الصراعات المتضمنة فى حديثنا عن العمل. بل على العكس نجعلها تظهر بوضوح لأن الاتصال هو نقيض الاعلام وأكثر من ذلك هو نقيض التعبير عن الذات. فاذا انتصر التعبير وحده لظل حبيس الوعى وتأكيد الذات. وهو مايلقى بنا الى جميع أخطار الهوية الثقافية والاختلافية المطلقة. وإذا انتصر الاعلام لجعل من الافراد والجماعات توابع لسلطته التى لها نفس طبيعة سلطة المال.

لكى يكون هناك ديمقراطية ينبغى أن توضع حدود فى القمة للصراعات الاجتماعية وذلك عبر قيم مثل قيم الحداثة : العقلنة وتحقيق الذات: ولكن ينبغى ايضا أن توجد قوى سياسية ممثلة أى قادرة على تمثيل الوجوه المتعارضة لمجتمع الاستهلاك.

توجد المناظرة الديمقراطية عندما تحكم المطالب الاجتماعية الحياة السياسية ولكن هذه المطالب محكومة بدورها بالتوجيهات الثقافية والتى ماهى إلا تعبيرات اجتماعية عنها، تعبيرات متعارضة ومتكاملة فى آن. أن يكون هناك صراع اجتماعى مركزى ولكن فى اطار اهداف ثقافية مشتركة بين الخصوم - هذا هو الشرط الاساسى للديمقراطية. إن حرية اختيار الحكام، والتى لاغنى عنها لاتكفى لتكوين الديمقراطية.

يعتقد هابرماس عن صواب أن الديمقراطية لايمكن أن تختزل الى حلول وسط وأنه لامواطنة بلا اجماع لكنه يسعى لأن يحفر مجرى يجمع بين هذا التراث للتنوير والماركسية. وهو امر صعب لأن الماركسية تتحدث عن التناقضات الطبقية وعن النضال حتى الموت بين القوى المنتجة والعلاقات الاجتماعية للانتاج. وأنا على العكس اتحدث عن صراعات، وليس عن تناقضات، صراعات موجودة داخل أهداف كبرى للحداثة. وهو مايعنى أنه لايمكن للفاعل الاجتماعى أن يتطابق تماما مع الحداثة، ولا الاجهزة التى تدير الصناعات الثقافية ولا ذاتية الافراد أو المجموعات التى تدافع عن تراث أو عن هوية جماعية فى نفس الوقت الذى تشدد فيه على حقوق الذات. أخشى أن

يضحى هابرماس بالبعد الصراعى للديمقراطية، لأنه إذا كان يدافع عن استقلالية الفاعلين فى مواجهة منطق النظم، فذلك مع الأمل فى إمكانية أن تندمج خصوصية عالمهم المعاش فى عالم التنوير وكونيته. وليس لهذا معنى ملموس إلا فى منظور ليبرالى، وهو ليس منظور هابرماس، فالسوق يحترم أقصى حد من التعددية والتعقيد. لاتقود البرهنة والمناظرة الى اندماج المنظورات والمطالب؛ انها لاتستطيع إلا أن تلقى الضوء على الصراع الذى لايمكن تجاوزه بين قوة الاجهزة وحرية الذات الشخصية.

يأتى الفرق بين المنظورين اساساً من كون هابرماس ينطلق من الخبرة الالمانية للثقافة كثقافة تاريخية خاصة، كروح الشعب Volksgeist وروح العصر Zeitgeist، فى حين أننى لا أعّرف الذات كفردية ولا كجماعية، ولكن كاقتضاء للحرية، يكاد يكون بلا مضمون ولكن ذو قدرة كبيرة على المقاومة والكفاح وعلى ارادة التحرر. يسعى هابرماس للوصول الى الكونية انطلاقاً من الثقافات والشخصيات الخاصة، وأنا أسعى على العكس للوصول الى الحرية الخلاقة للذات ضد سيطرة الاجهزة التى تحوز المال والسلطة والاعلام على الحياة الفردية والجماعية أى ضد سيطرة منطق النظم.

إن فكرة العالم المعاش التى يلجأ اليها هابرماس مليئة بالظلام. لأنها من جانب هى نسخة من فكرة الثقافة وتشير الى قيم وقواعد تنقلها اللغة كما تنقلها الاثار والمؤسسات، ومن جانب آخر وجود هذا المفهوم يكذب الصلة التى تفرضها فكرة الثقافة بين النظام والفاعل، ويبعث الصورة الرومانتيكية عن خبرة معاشة تتعارض مع القواعد الاجتماعية وتتقوقع فى حميمية داخلية أو تضيع فى الطبيعة الواسعة كى تهرب من العرف وضغوط الحياة الاجتماعية. فى حين أن هذا الفصل بين العالم المعاش والتنظيمات هو الذى يدينه اليوم الفكر النقدى والذى أدى الى ميلاد هذه الحركات الاجتماعية الجديدة والتى لم تتمكن من تنظيم نفسها لأنها تضع نفسها خارج المجتمع وليس ضد السلطة: وتكون قريبة من كونها ثقافة مضادة اكثر منها نشاط مطالبى. إن ادراك العالم المعاش على أنه عالم التنظيم الاجتماعى والثقافة يعنى العودة الى الوراء، الى أحلام العقل الموضوعى، فى حين أن فكرة الذات لاتظهر إلا عندما يتم التعرف على

التمزق بين الفاعل والنظام. ينبغى أيضا إضافة أن هذه المناظرة ليست نظرية فقط بل هى تضع البحث الصعب عن حركات اجتماعية احتجاجية جديدة فى مواجهة بزوغ الليبرالية العقلانية. وهنا أيضا، تميل الصيغة الفلسفية من الفكر الاجتماعى الى البحث عن الواحد المفقود، فى حين يتمتع الفكر الاجتماعى بحساسية أكبر تجاه الأشكال المتطرفة لتمزق نظام العالم.

تتحدد الديمقراطية بالنسبة للكثيرين بالمشاركة وبالنسبة لى تتحدد بالحرية، وبابداع الافراد والجماعات، وكما انه على مستوى العلاقات بين الاشخاص يكون الحب اعترافاً بالاخر كذات فيما وراء اللذة الجنسية وذلك ضد المثل الاعلى لانصهار الافراد فى الكونى، أو فى الحقيقة أو فى القانون الأخلاقى. وهو مايفرض أن لانضع مطلقاً الكونية فى مواجهة الخصوصية ولا العقل فى مواجهة الدين أو التقنية فى مواجهة الجماعة. الديمقراطية هى الشكل السياسى الذى يضمن توافق وترابط مايبدو فى الغالب متناقضاً ويقود الى الصراع بين أجهزة السيطرة وديكتاتوريات الهوية، وهو صراع مميت اياً كان المنتصر. إن الدعوة الى الذات تفرض قبول تعددية فى القيم، حسب المعنى الذى صاغه ايسيا برلين والذى أراد أن يقاتل فى مرة واحدة ضد حلف فكر التنوير الفرنسى وأخطار الرومانسية الألمانية.

تحقيق الديمقراطية

نقلتنا هذه التأملات من تحليل المؤسسات الديمقراطية الى تحليل الفعل المحقق للديمقراطية. ينطلق التحليل الأول من الاهمية المركزية للانتخابات الحرة ثم يستمر عن طريق التأمل حول المواطنة والمشاركة السياسية. ويقوم على فكرة أن الديمقراطية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتنمية المتجانسة : وفى هذا الوضع تكون العقلنة هى هدف الصراعات بين الفاعلين الاجتماعيين اللذين يعتبرون أنفسهم فاعلى التحديث ويقاتلون فى نفس الوقت ضد المصالح الانانية والضيقة لخصومهم. لقد أثبت التاريخ بحسم أن النظم الديمقراطية كانت تتشكل بالفعل فى الموقع الذى كانت تنتصر فيه العلمنة والعقلنة، حتى وإن كانت الملكية المطلقة فى البداية هى الفاعلة التحديث الاساسية،

لايمكن استبعاد هذا النوع من التحليل. من المستحيل أن يعيش نظام ديمقراطى فى مكان يسود فيه الواحد، سواء كان عبارة عن وحدة دين للدولة أو وحدة سلطة مطلقة أو وحدة ثقافة تتحدد بتعارضها مع الثقافات الاخرى. إن مجتمعاً يحدد نفسه قبل كل شئ بهويته وبأحاديته لايمكن أن يكون مجتمعاً ديمقراطيا؛ إنه مندمج فى منطق لايفيد إلا السلطة التى تختزل المجتمع الى الامة وتختزل تعدد الفاعلين الاجتماعيين الى وحدة الشعب.

ولكن هذا التحليل يمكن أن يؤدى الى التباسات وخيمة العواقب ولذا ينبغى فحصه بطريقة نقدية. لايمكن أن نقبل بدون مقاومة فكرة أن البلاد ذات التنمية المتجانسة هى وحدها صاحبة الحظ فى أن تكون ديمقراطية وباقى البلاد الاخرى محكوم عليها بالنظم التسلطية. صحيح أنه ليس هناك فقط علاقة بديهية بين النظام الديمقراطى والتحديث الاقتصادى، ولكن أيضا، وكما رأينا، تلتقى العناصر المكونة للديمقراطية ـ الوعى بالحقوق وتمثيل القوى السياسية والمواطنة ـ بصورة اسهل فى هذه المجتمعات ذات التنمية الاقتصادية المتقدمة أكثر منه فى المجتمعات الخاضعة للعنف الخاص، والمجزئة الى قبائل وأعراق ويسودها الغزاه.

ولكن يمكن أن نقدم افتراضاً آخر. وهو أنه كلما ابتعدنا عن التنمية المتجانسة كلما وجدنا انفسنا فى مجتمعات مدنية ضعيفة يقودها الاستبداد المستنير أو الديكتاتورية الشمولية بدرجة أو باخرى، وكلما ارتبط مصير الديمقراطية بتكوين الحركات الشعبية القادرة على التعبئة الكبيرة. وهو مايعيد إدخال فكرة الثورة الى هذا الكتاب الذى طالما تجنبها مرات عديدة.

ألايمكن رصد قوى اجتماعية أو حتى ثقافية تواجه الدولة المتسلطة أو مابعد ـ الثورية؟ وفى مواجهة النظم التسلطية القائمة بالتحديث من النمط الالمانى أو اليابانى وبعد ذلك التركى أو المكسيكى أو البرازيلى الم تكن التعبئة الاجتماعية، ذات التوجه الثورى فى الغالب، هى التى ساهمت فى تطور المجتمع المدنى كما رأينا فى المانيا

بعد بسمارك أو فى اليابان قبل انتصار القوميات المتطرفة فى لحظة التوسع الاستعمارى الكبير، أو حتى فى كوريا الجنوبية فى العقود الاخيرة؟ ألم يكن هذا التوجه القومى المعادى للرأسمالية أو المعادى للامبريالية هو الذى منح محتواه الديمقراطى للمكسيك فى عهد كاردينياس؟

ولكن اليوم ينبغى الذهاب أبعد من ذلك، لان القرن العشرين قد شهد تشكل نظماً تسلطية أكثر فأكثر، من الشيوعية السوفيتية أو الماوية الى الثورة الاسلامية، نظماً تستند فى البداية على ثورة اجتماعية، ولكن سرعان ما تتحول الى سلطة شمولية قمعية. ألا ينبغى القول بأن القوى الثقافية وهى أقل تعبئة من القوى الاجتماعية أو المؤسسية، هى وحدها القادرة على الصمود فى وجه هذه الانظمة وتشكل اساساً لديمقراطية ممكنة؟ المنشقون السوفيت، الطلاب والمثقفون الصينيون منذ حائط الديمقراطية حتى مجازر ميدان تيان انمين، يمثلون نماذج لمقاومة ثقافية اكثر منها اجتماعية، تحدث باسم القيم اكثر من المصالح.

فرص الديمقراطية ضعيفة فى نظام تسلطى يكون المحتجون فيه معزولين. يرجع سقوط الانظمة التسلطية إذن الى تفككها الداخلى أكثر منه الى نجاح حركات المعارضة الشعبية. وهو مايؤدى فى النهاية الى انتصار سلبى تقريباً لديمقراطية مختزلة الى اختيار سياسى حر، سرعان ماتظهر سطحيته عن طريق ضعف المشاركة السياسية وحتى ضعف الاحزاب السياسية على نحو مارأينا فى الاتحاد السوفيتى بعد فشل انقلاب صيف 1991.

ولكن قوى التحرر الثقافى، حتى وإن كانت هشة فى مجملها، يمكن أن تشير الى الشروط الحالية لتحقيق الديمقراطية فى البلاد البعيدة عن النموذج المتجانس فى التنمية. هذا مع العلم بأنه حتى فى البلاد المتطورة نفسها نجد الاحتجاج الأخلاقى والثقافى هو الذى يصمد على خير وجه أمام سطوة مجتمع الاستهلاك الذى امتص الجزء الاكبر من الحركات الاجتماعية السابقة. وضد الصناعات الثقافية التى تتحكم فى

الاعلام تتكون حركات اجتماعية تتأسس الديمقراطية على نشاطها، وهى تتكون باسم المستهلك وليس باسم المنتج، أى باسم الثقافة والشخصية وليس باسم الاقتصاد. فى هذه البلاد ايضاً يتشكل الطلب بصعوبة، وذلك لان مجتمع الاستهلاك يمارس، بلا عنف، سطوة لايصح مقارنتها بسطوة النظم الشمولية وإن كانت عظيمة التأثير.

هذه الموازاة ليست سطحية فدائماً مافرضت نفسها. فكما كانت الحركات المعادية للرأسمالية والسياسات المعادية للامبريالية مترابطة جزئيا، وهو ما أعطى تلك القوة الاستثنائية للماركسية اللينينية، نرى اليوم النقد الثقافى لمجتمع الاستهلاك يلتقى بالنقد الأخلاقى السياسى للمجتمع الشمولى. فكلا النوعان من الاحتجاج يدعوان للحرية الشخصية ولاحترام هوية جماعية تمتد الى البشرية بأكملها.

لن نعود الى استسهال ليبرالية تتصالح بلا مشقة مع بؤس وتبعية جزء كبير من البشرية وتتوغل فى مجتمع "استهلاك" تنحل فيه الذات. فضد الشمولية، مع بقاءنا فى نفس الوقت بعيدين عن مجتمع مختزل الى مجرد سوق، ينبغى تصور ديمقراطية تقوم على الحركات الاجتماعية التى تدافع عن الذات الانسانية ضد اللاشخصية المزدوجة للسلطة المطلقة ومملكة السلعة. فى شرق أوروبا اليوم ليست هناك ثقة إلا فى السوق. وهو امر مبرر لان العودة لاقتصاد السوق لاغنى عنها من اجل القضاء على النخبة الحاكمة. ولكن مايقضى على الماضى لايكفى لبناء مستقبل. ومرحلة الثقة المطلقة فى اقتصاد السوق والمساعدة الخارجية لن تدوم طويلا. إن حركات الاحتجاج التى بدأت فى التشكل يمكن أن تتطور فى اتجاه خطير، شعبوى أو قومى، يحبذ حلولاً تسلطية جديدة. من الملّح إذن التفكير فى التشكيل الممكن لحركات اجتماعية جديدة تحول مقاومة الشمولية الى مؤسسات ديمقراطية. وبنفس الطريقة، فى بلاد أمريكا اللاتينية أو أفريقيا التى تعود الى الحرية السياسية، لن يتم انقاذ الحريات فقط بواسطة الانفتاح الاقتصادى على السوق العالمى، لأن هذا الانفتاح يمكن أن يزيد عدم المساواة وبالتالى يأتى بحلول تسلطية. ينبغى على الدعوة الى الحرية المتحالفة مع حركات الدفاع عن الجماعات أن تتحرك لأن تمنع انتصار ديمقراطية مالية قائمة على الاستبعاد الاجتماعى وعلى التلاعب السياسى بأغلبية السكان.

هكذا لاتختزل شروط تحقيق الديمقراطية الى مبادئ أداء الديمقراطية، كما أن التحديث لايمكن أن يختزل الى حداثة فى حالة أداء. ولكن أشكال الكفاح من أجل تحقيق الديمقراطية تنحرف عندما لايكون هدفها هو استقلال المجتمع المدنى وفاعليه الاجتماعيين. وكما أن اشكال التحديث التسلطية قد انزلقت الى الكارثة عندما لم تعتبر نفسها مجرد وسائل عابرة لبناء مجتمع مدنى وبناء تنمية "مدعمة ذاتيا". هل نحن لسنا قادرين على صيانة انفسنا من سراب الليبرالية التى تفيد المركز اكثر من المحيط، وفى نفس الوقت من خطر مميت لسلطة ثورية أو قومية تحقق مصالحها بدلا من مصالح الشعب الذى اصبحت سيدة عليه؟

الساحة العمومية

لايوجد مجتمع يتمتع بالشفافية من الناحية السياسية، تتحول فيه كليةً ارداة الاستقلال والتحرر من الضغوط الداخلية الى مؤسسات تمثيلية. يظهر دائما توتر كبير بين هذه المؤسسات وحركات التحرر السياسية. فتميل الأولى الى أن تصبح أوليجارشيه، كما يمكن للثانية أن تصير تسلطية أو شعبوية. من هنا تأتى ضرورة نظام سياسى مستقل قدر الامكان بالنسبة للدولة من جانب ولممثلى المجتمع المدنى من جانب آخر، ولكن على أن يكون قادراً على القيام بدور الوسيط بين طرفين. لايتحدد فقط هذا النظام بمجموعة من المؤسسات الديمقراطية، وبآليات اتخاذ قرار معترفاً بشرعيتها؛ بل هو مرتبط بمجمل الساحة العمومية ولاسيما تأثير الاعلام ومبادرات المثقفين.

ليس دور الصحفيين والمثقفين فى مجتمع هو معارضة سلطة الدولة بالارادة الشعبية، كما هو الحال فى النظم غير الديمقراطية، ولكن الجمع بين تنفيذ التنمية المتجانسة، ولاسيما الصراعات الاجتماعية التى تكون موضوعها هى الاستخدام الاجتماعى للعقلنة، وبين تعبئة قوى التحرر. والجمع بين الحرية والتحرر ليس أمراً سهلا، فقد فشلت كثير من القوى السياسية وفشل كثير من المثقفين فى هذه المهمة، ولكن الاشتراكية الديمقراطية - بالمعنى المعاصر للكلمة - وبعض المثقفين قد عملوا على

ايجاد هذا الجمع وعلى خلق الساحات السياسية الاكثر ديمقراطية، أى الساحات التى لاتكون فيها الحريات العامة متينة الدعائم فحسب ولكن أيضاً التى يكون فيها الوعى بالمواطنة قوياً .

وكان لهؤلاء المثقفين قبل كل شئ الفضل فى الكفاح ضد الشعبوية التسلطية التى تتعارض مع الحرية السياسية ومع الدفاع عن الحقوق الفردية فى آن؛ تلك الشعبوية التى بدا - أياً كات تنوع اشكالها من الشيوعية الى القومية العالم الثالث - أنها تسود العالم فى أواسط هذا القرن. ويتبارى الثوريون والليبراليون فى العنف والاحتقار عندما يتحدثون عن هؤلاء الانسانيين، رغم ذلك فالإنسانيون هم الاكثر واقعية وهم الذين نجحوا أكثر من أى فرد آخر فى الجمع بين المؤسسات الحرة وارادة جماعية فى المشاركة، وهو تعريف علمى جيد للديمقراطية.

ويزداد حجم دورهم عندما لا يمكن لمشاكل الديمقراطية أن تطرح الاعلى المستوى العالمى. لان العلاقات الدولية يزداد ضغطها أكثر فأاكثر على أداء الانظمة السياسية القومية. لانستطيع أن نتفاخر بالاداء الجيد لمؤسساتنا الديمقراطية دون أن نرى أن بلادنا تمارس سيطرة على غيرها وتشكل بالتالى عقبة فى وجه تحقيق الديمقراطية فيها. هذا المنطق يصلح ايضا فى داخل حدود كل بلد، تتباهى غالباً فيها النخبة المستنيرة بليبراليتها فى الوقت الذى تمارس فيه سيطرة أو تدير آليات استبعاد تخلق منطقة واسعة لاتدخل اليها الديمقراطية.

ليس من المقبول البقاء باختيال فى عالم الحريات دون التساؤل عما اذا كانت هذه الحريات لاتفترض الكثير من اشكال العبودية حولها، بالضبط كما تخفى أناقة الطبقة الراقية فظاظة ظروف حياة الجماهير المحرومة. ومن الخطير ايضاً أن نطلق وصف ديمقراطى على غزو مساحات الحرية بواسطة جماهير شعبية سرعان ماتتحول الى كتائب منظمة للهجوم؛ ولايؤدى تدخلها إلا الى أن يأتى الى السلطة مستبدون أقل سماحاً بالحرية من الطغمة السابقة. من المستحيل الاختيار بين الدفاع عن المؤسسات

الديمقراطية وبين المطلب الشعبى بالمشاركة؛ لايوجد حل سوى التوفيق بينهما. تحقيق الديمقراطية يعنى تحقيق الذات بالنسبة للحياة السياسية. وكما أن الذات هى حرية شخصية وانتماء جماعى فى آن، تكون الديمقراطية معالجة مؤسسية للصراعات القائمة حول العقلانية الحديثة وفى نفس الوقت دفاعاً عن الحرية الشخصية والجماعية. فى القرن الماضى أُكتشف أن الديمقراطية ينبغى أن يكون لها محتوى قانونى واقتصادى فى آن: ونحن نعرف اليوم أنه ينبغى أن يكون لها محتوى ثقافى وسياسى فى آن.

بدت الديمقراطية لزمن طويل كصيغة سياسية تسمح للبرجوازية بالتخلص من الزامات الدولة، اما الجماهير الشعبية التى كانت تتعامل بحذر مع هذه الديمقراطية، كانت تنتظر من الأحزاب والزعماء الثوريين أو الشعبيين أن يقللوا من الظلم الاجتماعى. واليوم على العكس تشهد انهيار اليمين واليسار غير الديمقراطيين وتحل الديمقراطية محل الثورة كهدف قادر على تعبئة الجماهير. هكذا يتم التقارب بين المؤسسات الديمقراطية وحركة تحقيق الديمقراطية.

ألم تحن اللحظة بعد كى نعى مغزى احداث عام ١٩٨٩ التى لاتنسى، تلك الأحداث الأكثر إثارة للحماس بين تلك التى عشناها منذ نتصف عام ١٩٨٩، وكى نتجاوز التعارض بين المفهوم الشعبى والمفهوم الايجابى للحرية، بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، بين المؤسسات الديمقراطية وإرادة تحقيق الديمقراطية، ونعطى بذلك لفكرة الديمقراطية مكاناً مركزياً فى الفكر السياسى؟ هدف يمكن أن يبدو تافها، ولكنه فى الحقيقة الأمر ليس كذلك، ففيما وراء هذا الاجماع الديمقراطى سرعان مانكتشف قوة صمود فى مواجهة ليبرالية تختزل الديمقراطية الى مجرد سوق سياسى؛ وفى مواجهة حركات تحرير تهتم بالدفاع عن هوية وقيمة بلد ما اكثر ما تهتم بالدفاع عن حريات مواطنيها.

علينا ألا نتنازل أمام الاغواء، الذى ولد فى القرن الثامن عشر، بالمطابقة بين الانسان والمواطن، هذا الأمل الضخم الذى جاء بكوارث كبار، لأنه أدى الى تحطيم كل

الحواجز التى كان يمكن أن تضع حدوداً للسلطة المطلقة. على الديمقراطية، بدلاً من أن تخلط بين الانسان والمواطن، أن تعترف بوضوح، كما فعل إعلان حقوق الانسان والمواطن، بأن السيادة الشعبية يجب أن تحترم الحقوق الطبيعية بل وأن تقام عليها. فالمجتمع الأكثر ديمقراطية هو المجتمع الذى يضع الحدود الصارمة لسطوة السلطات السياسية على المجتمع وعلى الأفراد. وهو مايعنى أن المجتمع الأكثر حداثة هو المجتمع الذى يعترف صراحة بالحقوق المتساوية للعقلنة ولتحقيق الذات وبضرورة الجمع بينهما.

ليست الديمقراطية هى انتصار الواحد أو تحويل الشعب الى أسير بل هى على العكس تماما، تبعية المؤسسات للحرية الشخصية والجماعية. وتحمى هذه الحرية ضد السلطة السياسية الاقتصادية من جانب، وضد ضغط القبلية والتراث من جانب اخر. وتحمى نفسها ضد نفسها، أى ضد انعزال نظام سياسى معلق بين لامسئولية الدولة ومطالب الافراد، فى فراغ تملؤه بمصالحها الخاصة وبصراعاتها الداخلية وخطابتها. إن ضغط الدولة اليوم على المجتمع هو بالضرورة هائل كلما كانت مشاكل التحديث والمنافسة الاقتصادية والعسكرية ملحة. إذن يبقى تدعيم الذات هو المهمة ذات الأولوية. ومجتمعاتنا، على اختلافها، تميل للخضوع لقانون الامير أو لقانون السوق؛ وتقتضى الديمقراطية أن تقاومَ روح الحرية والاستقلال والمسئولية هذين المبدأين للسلطة. وهو مايعطى دوراً هاماً لما أُطلق عليه بكلمات غير مناسبة، وكالات التنشئة الاجتماعية، الاسرة والمدرسة على وجه الخصوص، والتى بدلاً من أن تكتفى بالتنشئة عليها فى المقابل أن تحول الافراد الى ذوات واعية بحريتها وبمسئوليتها تجاه أنفسها. ودون هذا النشاط فى تحقيق الذات للافراد لن يكون للديمقراطية أساس متين.

تفترض روح الحرية أن يُحترم القانون. لاتوجد ديمقراطية حيث يوجد تحكم المال والمحسوبية وروح النفاق والعصابات والفساد. وهو مايفترض، كما يقول عن حق المدافعون عن الروح "الجمهورى" فى فرنسا ـ والذين غالباً ماينسون البعد التمثيلى للديمقراطية ـ أن السلطة المركزيه تعمل على تطبيق القانون بدلاً من أن تخضع لتأثير

المصالح المحلية. عندما يختفى القانون والمندوبون المنتخبون أمام مواجهات العصابات والبوليس أو صدام الجماعات العرقية الذى يختصمون حول السيطرة على بقعة من الارض، لن يكون ممكناً الحديث عن الديمقراطية حتى وإن كانت الانتخابات حرة وتناوبت الاحزاب على السلطة. لاديمقراطية اذن بدون سلام اجتماعى، لأنه بدون هذا السلام الاجتماعى لن يمكن الدفاع عن الضعفاء. اما الثورات وإن كانت تغير سريعاً طبيعة النخبة الحاكمة؛ الا أنها تهدد الديمقراطية أكثر مما تدعمها. لاتختزل الحرية الشخصية إلى "دعه يعمل دعه يمر" والذى يمكن أن يعبر عن سلطة المجموعات الاقتصادية الحاكمة: ولا يمكن بالأحرى أن تختزل الى وصول المدافعين عن الشعب الى السلطة لانهم يمكن أن يشكلوا نخبة حاكمة جديدة تفلت من كل رقابة شعبية واقعية. ولاديمقراطية دون إرادة منظمة لوضع أداء كل المؤسسات فى خدمة حرية وأمن كل فرد وكذلك تخفيض عدم المساواة الاجتماعية قدر الامكان. لا ينبغى لنا أن نتخلى عن الفصل بين الديمقراطية الشكلية والديمقراطية الحقيقية، بالطبع شريطة ألا نخلط هذه الديمقراطية الحقيقية بالديكتاتوريات التى تعلن نفسها ديمقراطيات شعبية.

الشخصية الديمقراطية

توصل تيودور أدرنو، ذو التكوين الماركسى، فى محاولته لفهم النازية الى بلورة مفهوم الشخصية المتسلطة، متأثراً جزئياً بنفيت سانفورد Nevitt Sanford وباحثين أمريكيين آخرين يقترب إتجاههم من السيكولوجية الاجتماعية. والنظام النازى والذى تم تفسيره عامة بالظروف التاريخية أو حتى بشخصية الديكتاتور، يوحى فى نظر أدرنو، فى ادائه ولاسيما فى قدرته على التعبئة ببعد عام فى الشخصية وهو التسلطية والتى نجد تعبيرات لها فى السلوك الجنسى وفى الحياة السياسية وفى العلاقة بالاقليات وكذلك فى تعليم الاطفال. هذا النموذج المشهور يلزمنا بالبحث عن اسس للديمقراطية فيما وراء نمط التنمية، فيما وراء التحديث المتجانس الذى يفسر فقط وجود الحرية "السلبية" فى نمط معين من الشخصية وفى قدرة الافراد على التصرف كذوات وليسوا فقط كمستهلكين. من المناسب أيضاً البحث خارج الحقل السياسى عن سبب ظهور

واستمرار نظم ديمقراطية. لاتوجد ديمقراطية صلبة اذا لم يكن هناك، فى مواجهة الدولة وفى مواجهة النظام القائم، ارادة للحرية الشخصية تقوم بدورها فى الدفاع عن تراث ثقافى. لأن الفرد منفصلاً عن أى تراث ليس الا مستهلك لبضائع مادية ورمزية وغير قادر على مقاومة الضغوط والاغراءات التى يمارسها الحائزون على السلطة. ولهذا ارتبطت الديمقراطية غالبا بإيمان دينى يحمل فى طياته إقتضاءات الضمير وفى نفس الوقت يوفر دعم سلطة روحية قادرة على مقاومة السلطة الزمنية.

الديمقراطية قوية عندما يأتلف الوعى الديمقراطى مع مجتمع مفتوح تضعف فيه قوى التحكم الاجتماعى لصالح روح الابتكار والاستثمار والعقلنة. الشخصية الديمقراطية والمجتمع المفتوح يتكاملان واحياناً يتطوران فى ترابط متبادل، وحينئذ تكون الديمقراطية فى أقوى أحوالها. فلو تطورت الشخصية الديمقراطية فى مجتمع يبقى منغلقاً وخاضعاً لسلطة مطلقة أو لآليات قوية لاعادة انتاج النظام القائم، لصارت الروح الديمقراطية، التى تحمل لواءها الاقليات النشطة، روحاً مطالبية وحتى انتفاضية باسم مقاومة القهر.

ولكن فى المقابل حيث يكون المجتمع مفتوحاً على مصراعيه للتغيرات التى تأتى من الخارج ومن الداخل، ولكن الجماهير العريضة فيه تقبل سلطة تقليدية أو زعامية، لا تبعث الشخصية الديمقراطية فيه الروح فى المؤسسات الديمقراطية ولا يكون المجتمع الليبرالى قادراً على الأداء بواسطة الشعب ومن أجل الشعب.

هذا التكامل بين المجتمع المفتوح والشخصية الديمقراطية ليس الا شكلاً جديداً من الجمع بين العقلنة وتحقيق الذات فى تعريف الحداثة. ليست الحداثة هى التى تنتج الديمقراطية ولكن القدرة على الجمع بين العقلنة وتحقيق الذات هى التى تحدد الحداثة. ولهذا السبب تعتبر روح الحرية والبحث عن الفاعلية هما أصل الحداثة. ولكن من أين يأتيان ؟

روح العقلنة كما قلنا مراراً لها أصل سلبى : تفكيك نظم اعادة الانتاج والتحكم الاجتماعى، وهو ما وعاه تماماً الفكر الليبرالى. أما تحقيق الذات فعلى العكس يظهر حيث توجد مطالب إيجابية للحرية وللجماعة، حيث تكون السلطة السياسية والاجتماعية محدودة بصوره نشطة بواسطة الدعوة الدينية، أو الروحية بوجه عام، للحرية وبواسطة الوعى بالمسؤلية تجاه الجماعة أو العائلة أو الأمة أو الكنيسة أو غيرها. هذان الشرطان متكاملان بصورة مباشرة ؛ الديمقراطية قوية حيث يكون النظام السياسى والاجتماعى ضعيفاً تجتاحه الأخلاق من أعلى والجماعة من أسفل. وهذه فكرة معارضة تماماً للفكرة التى سادت زمناً طويلاً والتى طابقت بين الديمقراطية والمشاركة، ووضع الشعب فى السلطة، وحكم الاغلبية. لقد اعترفنا بأهمية كل هذه المكونات ولكننا عانينا طويلا من الانظمة المتسلطة والشمولية والتى كانت تدعو إلى المشاركة وإلى حكم الشعب، معاناة تربأ بنا عن ألا نعرف اليوم أن الديمقراطية تقوم على وضع حدود للسلطة المركزية، كما ينادى الفكر الليبرالى. بشكل يدعونا إلى ضرورة اهمال المناظرة بين الفكر الليبرالى وفكر اليسار، لأنه لاتوجد ديمقراطية بدون الجمع بين الافكار التى دافع عنها كل منهما، دون سلطة محدودة تفترض مجتمع مفتوح ودون وعى بالمواطنة. ولكن تتآلف هذه الافكار المتعارضة لأول وهلة عندما نضعها فى قلب تحليل فكرة الذات ونضال هذه الذات ضد أجهزة السيطرة. فالديمقراطية ليست فقط مجموعة من المؤسسات أو نمط من الشخصية؛ إنها قبل كل شئ نضال ضد السلطة وضد النظام القائم سواء كان الامير أو الدين أو الدولة، ومن أجل الدفاع عن الاقليات ضد الإغلبية. إنها إلتزام بكل هذه النضالات، وفى نفس الوقت تنصل من قبل ذات ترفض أن تختزل إلى المواطن أو العامل، ولا تكتفى بأن تختلط بهذا الغمام الايديولوجى وهو فكرة الانسانية. الديمقراطية ليست فقط حالة لنظام سياسى ولكنها أكثر من ذلك، هى عمل وقتال دائم لجعل التنظيم الاجتماعى تابعاً لقيم ليست فى ذاتها اجتماعية : العقلانية والحرية. الديمقراطية ليست هى انتصار الشعب ولكن هى تبعية عالم الانجازات والتقنيات والمؤسسات للقدرة الخلاقة والمغيرة للأفراد والجماعات

نقطة الوصول
صورة المجتمع

لم تتكون السوسيولوجيا كدراسة للمجتمع! فهذا تعريف واسع أكثر من اللازم ولكنها تكونت من خلال تحديدها للخير كجدوى اجتماعية للسلوكيات الملاحظة. بالنسبة لهذه السوسيولوجيا التقليدية ليس الخير هو الامتثال لنظام العالم او للقوانين الالهية ولا هو حتى خلق نظام يسيطر على الانفعالات والعنف ولكن الخيرهو مساهمة الفاعل - أو بالاحرى العضو - فى أداء الجسد الاجتماعى. أن حياة أى مجتمع تقوم على تمثل القواعد داخلياً وعلى الصلة بين المؤسسات التى تبلور القواعد وتعمل على احترامها، والمؤسسات المكلفة بالتنشئة الاجتماعية لاعضاء الجماعة، وخصوصاً القادمين الجدد، اطفالاً ومهاجرين. الفرد إذن محدد بموقعه المرتبط بادوار هى عبارة عن توقع الغير لسلوك الفرد.

الانسان السوسيولوجى لا تقوده مصلحته ولكن ما يُنتظر منه : الاب هو من يتصرف حسب ما يتوقع الأبن ويأمل ؛ العامل أو الطبيب هما من يؤديان أدوارهما طبقاً لنماذج مصاغة حسب القانون والعقد الجماعى وقبل كل شئ حسب منظومة الأخلاق والأفكار.

الإخاء الذى تتحدث عنه الثورة الفرنسية يحلم بمجتمع يضع كل فرد فيه نفسه فى خدمة العائلة الكبرى. هذه النزعة الوظيفية تفترض أن يكون المجتمع منظماً ليس حول تقاليد وامتيازات خصوصية بطبيعتها، ولكن حول العقل الذى بوصفه كونياً يكفل التنشئة الاجتماعية لكل أعضاء المجتمع. والمدرسة كما تصورها هذا الفكر الاجتماعى قد سعت الى تخليص الطفل من إرثه الخاص بوضعه فى علاقة مع العقل، وذلك إما بالثقافة العلمية أو بتعامل مباشر قدر الامكان مع الاعمال الانسانية الكبرى فى الفلسفة والفن. وبداية من المفهوم الألمانى للتثقيف BILDUNG وحتى بناء بيوت

الثقافة بواسطة اندريه مالرو تراكمت الجهود للجمع بين تعلم العقل والجمال وبين الاندماج الاجتماعى. لقد قدم تالكوت بارسونز فى منتصف القرن العشرين الصيغة الاكثر تبلوراً لهذه السوسيولوجيا الكلاسيكية والتى تقوم على الفكرة المزدوجة لانتصار العقل فى المجتمع الحديث وللوظيفة كمعيار للخير. إن فكرة المجتمع تسيطر على السوسيولوجيا ليس كتعريف بسيط لحقل من حقول البحث ولكن كمبدأ للتفسير. يتجسد العقل فى المجتمع الحديث، كما أن السلوك السوى هو الذى يساهم فى الاداء الجيد للمجتمع. الانسان قبل كل شيء هو مواطن .

حول هذه النواة المركزية للنزعة السيوسيولوجية التى تسيطر علينا حتى قبل ابتكار السوسيولوجيا، يمتد مجال واسع لتفسير أنواع السلوك بواسطة الكل التاريخى الذى يشملها وبواسطة الوضع الذى تحتله هذه الأنواع من السلوك على المحور الذى يقود من التراث الى الحداثة. لقد كثر الحديث عن المجتمع الشامل أو عن روح العصر أو عن نمط الانتاج. إنها نزعة تاريخية بسيطة أو أخرى معقدة، وسيطة بين التعريف الأقدم للسلوك بانتمائه لثقافة ما وبدوره فى عملية إنتاج المجتمع لنفسه عبر ابداعاته الثقافية، ومناظراته السياسية وأشكال تنظيم سلطته. هذه النزعة التاريخية تنهار أمام أعيننا. وينقلب الفكر الاجتماعى من ناحية الفاعل، لا لكى ينغلق هذا الفاعل على ذاته، ولكن لكى يمارس كل أشكال الفعل، التى تبدأ من البحث العقلى عن المصلحة، مروراً بالمناظرات حول السياسات الاجتماعية والحريات السياسية وحتى صدام الذات بالسلطات.

السوسيولوجيا التقليدية اليوم فى موضع الاتهام، فلم تعد الصلة بين الفاعلين والنظام تبدو طبيعية. ونحن لسنا مقتنعين بأن العقل الكونى يجب أن ينتصر على التقليد المصالح الخاصة؛ بل العكس فالمجتمع الحديث كما يقول عدد كبير من صفوه علماء الاجتماع، تسوده هذه القطيعة بين النظام والفاعلين. فمن جانب تميل السلطة الى التمركز وتتحكم مجموعات محدودة فى سيل المال وفى النفوذ والاعلام. وما نسميه

بالاندماج الاجتماعى يمكن تفسيره على أنه تحكم تمارسه مراكز السلطة فى الفاعلين الاجتماعين الخاضعين أكثر فأكثر للتلاعب بهم. وبصورة موازية يتحدد هؤلاء الفاعلون بموقعهم فى السوق أكثر مما تحددهم أدوارهم، أى يتحددون بمصالحهم الخاصة من جانب، ومن جانب آخر بذاتية تحمى حرية الفاعل ضد المجتمع المفرط فى التنظيم كما تدافع عن هوية وخصوصيات ثقافية، من اللغة الى الدين ومن الارض إلى الوحدة العرقية.

هناك صورتان متعارضتان حلتا محل الصله بين الفاعل والنظام : صوره النظام بلا فاعل وصورة الفاعل بلا نظام. وقد سادت الصورة الأولى فى السبعينيات والثانية فى الثمانينيات. وفى صبيحة مايو 1968 وبعد أن تبخرت الشيوعية الطوباوية وحالة الضعف السريع التى انتابت الحركات الاجتماعية، بدأت فترة طويلة من التجمد للفكر الاجتماعى. لقد نُظر للمجتمع على أنه نظام للتحكم وللقمع ولاعادة إنتاج المساوة. وكرد فعل على الحداثية المتفائلة فى فترة بعد الحرب انتشرت فكرة أن كل محاولات الاصلاح، وكل محاولات تدخل المجتمع فى نظامه الخاص، لا تؤدى إلا الى زيادة سيطرة المركز على المحيط. فالمجتمع هو فى واقع الامرآلة. ولكنها آلة جهنمية.

كان هذا الخطاب بعيداً عن الواقع بحيث لم يسمح بتشجيع الأبحاث العينية التى اختفت كلها تقريباً لمدة عقد من الزمان، حلت خلاله أبنية إيديولوجية، مستترة احياناً خلف بعض الارقام، محل التحليل السوسيولوجى. لم تكن المهمة الرئيسية هى وصف الحياة الاجتماعية، ولكن تقديم ايديولوجية تتوافق مع قلق جزء كبير من الوسط الثقافى وقلق مجمل الحياة الاجتماعية. هذه الرؤية للمجتمع والتى تدفع بالروح النقدى الى درجة العداء للحداثة، تعبر عن مخاوف العالم الاجتماعي الثقافى أمام الانتصار المغرور لعالم التكنولوجيا الحديثة والاستهلاك. لقد كان الخطاب البنيوى - الماركسى يمثل لغة وايديولوجية لأنتليجنسيا فى قطيعة مع المجتمع. ولكن لم تتمكن هذه المرحلة الوسيطة من الاستمرار زمناً طويلاً . ففى الوقت الذى كان فيه فلاسفة وعلماء اجتماع يعلنون أن

النظام جامد، كان كل شئ يتحرك حولهم، التعليم والاستهلاك السلعى، وتقنيات التعليم وتقنيات الصحة. منذ بداية الثمانينيات، وفى بعض البلاد، فى وسط هذا العقد فى فرنسا، أو فى آخره فى بلاد الشيوعية فى وسط وشرق اوربا انهارت النظم الارادية فى ذات الوقت الذى حل فيه الانتصار الصاخب لاقتصاد السوق ومطالب الاستهلاك والحركة والحرية محل الفكر النقدى المحض.

يريد البعض المشاركة فى هذا الانتصار لليبرالية بوضع الانسان السوسيولجى داخل الانسان الاقتصادى، مفسرين السلوكيات المتنوعة بإختيارات عقلانية. ورأى أخرون، أكثر تشاؤماً، أن الفاعل الاجتماعى هو إنسان يتخبط فى عالم لا تضيؤه القيم ولا القواعد ولا أشكال التنظيم، هو إنسان يتبادل علامات مشحونة بالمعانى الخفية والاكاذيب والفخاخ مع فاعلين أخرين يتخبطون فى نفس الضباب. عالم يتصرف فيه كل فرد دون أن يؤمن بأى شئ، اللهم إلا الرغبة فى ان ينجو بنفسه من عالم معاد عن طريق تعلم التعامل معه بمنطقه.

هاتان الصورتان المتعارضتان، صورة النظام بلا فاعلين والتى بلغت أقصى حدها مع نيكوس بولنتزاى Nicos Polantzai ومدرسة التوسير، وصورة الفاعل بلا نظام والتى قدم ايرفينج جوفمان Erving Goffman أكثر أشكالها تبلوراً، تعنيان فى تعارضهما الجذرى تفكك السوسيولوجيا التقليدية؛ لكنهما لا يقدمان أكثر أشكال هذا التفكك تطرفاً. فهذا التفكك يمكن أن يذهب إلى أبعد من ذلك. من جانب يصور نيكلاس لوهمان Niclas luhman النظام الاجتماعى كنظام يتغير من الداخل بل ويتخذ شكلاً مختلفاً تماماً. وهذه الصورة تتوافق تماماً مع جوانب هامة فى مجتمعنا المفكك، أى أنها تتوافق مع تطور الفن للفن ومع الاستقلال المتبادل لكل من الحياة الاقتصادية أو الحياة السياسية أو المجال الدينى أو الحياة الخاصة. ومن جانب آخر يوضع الفاعل الاجتماعى داخل تراث، ويصير تحليل الفاعل هرمينوطيقياً. فليس هناك أية امكانية للاتصال بين هذا التصور للمجتمع كنظام وهذه الهرمينوطيقا. ولم يعد الموضوع الذى

قامت ببنائه السوسيولوجيا التقليدية موجوداً، وبناء على ذلك نفهم أن مجالات هامة للتحليل الاجتماعى تنهض بها الفلسفة من جانب والعلوم الاقتصادية من جانب اخر. بحيث يبدو أنه لا معنى لأداء المجتمع وتحولاته التاريخية ووحداته الملموسة والتى تتصل على الدوام تقريباً بالدول القومية، وتبدو وكأنها لا تتصل بقيم أو بقواعد أو بمشروعات سياسية على وجه العموم. يمتد بين الذاتى والموضوعى حالة من البوار الاجتماعى: ومن ظلوا يعتقدون أن المجتمع يمثل منظومة من المؤسسات فهم مخدعون بسراب أو اسرى لرغباتهم. فكرة مابعد الحداثة كما قلنا، تصف جيداً هذا التفكك للصورة التقليدية للمجتمع لدرجة أنه يمكننا أن نعيد النظر إليها كفكرة لعصر ما بعد إجتماعى أو مابعد تاريخى. وهذه مصطلحات تحدد القطيعة الكاملة اكثر من فكرة ما بعد الحداثة إذا أخذنا فى الاعتبار خبرة القرون الماضية.

لا توجد أى ضرورة كى تجتمع الثقافة مع الاقتصاد، أو القيم مع المصالح بواسطة وسائل موسسائية وسياسية كى تشكل مجتمعاً. إننا نلاحظ على العكس إنفصال واختلاط متزايدين بين هذين العالمين. ففى حين أن جزءاً من سكان العالم، أغلبية فى الشمال وأقلية فى الجنوب، يعيش فى عالم تقنى واقتصادى، هناك جزء آخر، أقلية فى الشمال وأغلبية فى الجنوب، يعيش سعياً وراء هوية دفاعية. حتى فى فرنسا بينما يتحدث البعض عن الانفتاح والمنافسة والتقنيات الجديدة، يريد البعض الآخر إنقاذ إستقلال وأصالة الأمة. فهل يمكن الإستمرار فى القول أنهم ينتمون لنفس المجتمع؟ إن تعارضهم أعمق من التعارض بين اليمين واليسار. وأحياناً يمتد هذا التعارض حتى داخل الفرد نفسه، فعند عالِم الاقتصاد جان فوراستييه على سبيل المثال، الذى تغنّى بالثلاثين سنة المجيدة وبتقدم التقنية، وهو أيضا مفكر مسيحى ينتابه القلق أمام بعض تأثيرات الحداثة، نجد العالمين يلتقيان ويتصادمان أكثر مما يتآلفان.

وينقشع الحلم الجمهورى : فليس العالم السياسى صلبا بما فية الكفاية كى يسمح باندماج الدفاع عن الهوية الثقافية والثقة فى السوق. وقدعملت هذه التناقضات على

إضعاف الحياة السياسية التى لم تستطع امتصاصها، وهو مايؤدى الى تفكك الأحزاب الكبرى التى كانت تعتبر نفسها حاملة لمشروع للمجتمع. هذا الانفصال بين الهوية الثقافية والعقلانية الاقتصادية يفسر أزمة ما هو اجتماعى، ويبرر الاختفاء التقريبى لهذه الكلمة والتى تبدو من الآن فصاعداً كلمة عفا عليها الزمن، كلمة مشحونة بالحنين وبفعل الخير.

ولا نرى فى تفكك ما هو اجتماعى ازمة ذات اثار خطيرة فقط. بل إن استنفاد فكرة المجتمع يعين مرحلة جديدة من الحداثة والعلمنة. فمحل الصورة الرومانية للمواطن، ومحل صورة دين الصالح العام والمنفعة الاجتماعية، تأتى صورة الذات الانسانية التى لا يحمى أى قانون جهودها فى الحرية والمسئولية لدرجة أن هذه الجهود تتحدد أكثر فأكثر برفضها للقوانين التعسفية. إذا كان ماركيوز وفوكو على حق فى إدانتهما للأشكال الجديدة للامتثال الجتماعى والضغوط التى تمارس باسم الصحة أو باسم مصلحة كل شخص فى التحكم فى عواطفه، ووضع حد للانحراف والعمل على انتصار نزعة أخلاقية تستند على العلم، فإنه ينبغى مواجهة الاشكال الجديدة للاندماج الاجتماعى والثقافى بفكرة ذات تكون فى قطيعة مع قانون المنفعة الاجتماعية ومنطق الاجهزة، ذات لا ينفصل مطلبها فى الحرية عن الرغبة وعن التراث، عن الهو أو عن النحن.

صحيح أننا نرى بندول التاريخ فى نهاية القرن العشرين ينتقل من اليسار الى اليمين. بعد الجماعية تأتى الفردية، وبعد الثورة يأتى القانون، وبعد التخطيط يأتى السوق. وهذاالتحول يبدو انتقاماً "للطبيعة" التى ظلت حبيسة زمناً طويلاً فى دكتاتورية الاجهزة والايديولوجيات. ولكن ليس ارتباط فكرة الذات باقتصاد السوق بأوثق من ارتباطها بالتخطيط المركزى أو هما نموذجان متعارضان لمنطق النظم. وفى المقابل نرى منطق الاندماج الاجتماعى، الذى يتجه أكثر فأكثر للنفعية، يتعارض مع ذات تتحدد بعلاقة الفرد بنفسه وليس بإنتمائه لجوهر أو جماعة. إن الانهيار الحالى للنظم الشيوعية والقومية يؤدى فى نهاية إلى الخلط بين الذات الشخصية والمجتمع كذات جماعية، وإلى

نهاية التطابق بين حقوق الانسان وواجبات المواطن.

لقد كان المجتمع، كما كان العقل نفسه، تعبيراً تأليهياً deiste عن الروح الدينية القديمة، شكلاً جديداً للحلف بين الانسان والكون. لم يعد ممكناً أن يدوم هذا الحلف، وجاءت القطيعة بين نظام الانسان ونظام الاشياء فأدخلتنا الى قلب الحداثة. ولم يعد ممكنا للاخلاق أن تطالب بالسير طبقاً لنظام ما. ولكن عليها أن تدعو كل فرد أن يتولى مسؤلية حياته، وان يدافع عن حرية، بعيدة عن الفردية المنفتحة على كل اشكال الحتمية الاجتماعية، ولكن حرية تدير العلاقات الصعبة بين الوحدات المنفرطة للحداثة العقلانية : الجنس والاستهلاك والأمة والمؤسسات الانتاجية.

ظل كثير من الناس مرتبطين بالنموذج القديم للمجتمع وخصوصاً فى فترة تنطلق فيها التبادلات الدولية فى جانب والنزعات الطائفية فى جانب آخر. ولكن هذا الحنين للعقل الموضوعى وللمدينة، مع احترامنا له، لا يقدم أى إجابة على المشاكل الواقعية للحياة الشخصية والجماعية. فالانسان الحديث ليس مواطناً فى مجتمع عصر التنوير وليس مخلوقاً لإله، أنه ليس مسؤلاً إلا أمام نفسه.

يظهر هذا الاتجاه أولاً من الجانب الليبرالى الجديد، مع الاهتمام الخاص باستراتجيات المؤسسات الانتاجية والحكومات التى تسعى للتكيف مع محيط دائم التغير ومن الصعب التحكم فيه، ومع سوق عالمية فى حالة مستمرة من عدم التوازن. ولكن ينتشر فى نفس الوقت مفهوم للفاعل أقل عدوانية وأكثر تكيفاً مع أولئك الذين يريدون أن يسيروا أمورهم بدلاً من أن ينتصروا فى هذه الحال يقدم الفاعل كفرد يسعى لتنظيم محيط لا تحكمه قيم ولا قواعد ولا حتى الاعتــقادات. وهو مفهوم يتحكم فى ميراث السوسيولوجيا النقدية، لانه إذا كان المجتمع نظاماً لا يعمل إلا للحفاظ على قوته الخاصة، يكون الفاعل والنظام منفصــلين، ولا يمكن للفاعل أن يتصرف إلا بصورة أنانية واحتمالية. وبطريقة موازية تنقلب سوسيولوجيا التحديث الى سوسيولوجيا للفعل

تضع قيم الحرية والمسؤلية فى مواجهة مصالح النظام. وأخيراً تصير سوسيولوجيا الفعل بوضوح سوسيولوجيا للذات وهو ما كان دائماً من سماتها ولكنها لم تكن بعد قد تحررت من القالب التاريخى. وهذا الكتاب الذى نوشك على الانتهاء من قراءته ينتمى الى هذا الاتجاه الذى يسعى للبحث عن طريقه انطلاقاً من رفض مزدوج للسوسيولوجيا الحديثة النقدية المحضة وللنزعة التاريخية.

علينا مع ذلك أن نتجنب أن نعارض معارضة تامة بين صور متعاقبة من الفكر. لأن فكرة الذات، بعد أن كانت مرتبطة بصيغة مبدأ مفارق لنظام العالم، تجسدت فى التاريخ فى مرحلة الحداثة المنتصرة قبل أن تقوم بمقاومة سطوة السلطات والأجهزة. إن تاريخ التحديث هو أولاً تاريخ تحقيق الذات. وضد رأى من يفسرون هذا التاريخ باعتباره تاريخ الانتقال من الذاتي الى الموضوعي ومن أخلاق الإعتقاد إلى أخلاق المسؤلية، ينبغى الاعتراف بعلمنة الذات انطلاقاً مما أسماه ماكس فيبر الزهد داخل العالم. ليست السوسيولوجيا قاصرة على دراسة العقلنة وأداء المؤسسات الانتاجية. إن موضوعها الرئيسى هو الصراع بين الذات والنظام، بين الحرية والسلطات. هذا الكتاب دفاع عن الحداثة باعتباره يجتهد ليثبت أن الحياة الاجتماعية بناء يقوم على الكفاح والمفاوضات التى تنتظم حول التنفيذ الاجتماعى للتوجهات الثقافية والتى يشكل مجموعها ما أسميه الفاعلية التاريخية historicite . واليوم فى المجتمع ما بعد الصناعى والذى أسميته المبرمج، ليس موضوع هذه الصراعات هو الاستخدام الاجتماعى للتقنية ولكن الانتاج والتوزيع الضخم لتمثيلات ومعلومات ولغات. هذا التأكيد الأساسى يملأ الفراغ الذى استقر بين الاقتصاد والثقافة. فبدلا من تعريف الفاعل بهويته، يُعرّف الفاعل بالعلاقات الاجتماعية، وبالتالى بعلاقات مع السلطة، لأنه لا توجد علاقة اجتماعية دون أن تكون السلطة أحد أبعادها، وكذلك التباين بين سادة ومسودين. ومن جانب آخر تحل فكرة المؤسسة محل فكرة السوق كمركز للسلطة سواء كانت هذه المؤسسات إقتصادية أو سياسية أو ثقافية.

يتحدد موقع الذات بالعلاقة مع منطق النظام. الذات والنظام ليسا عالمين منفصلين، ولكنهما حركتان اجتماعيتان متعارضتان، وفاعلان اجتماعيان وسياسيان يتصادمان، حتى حين لا يتكفل ممثلون سياسيون بالتعبير عن مطالب الذات وحتى حين تسعى نظم الانتاج لاقناع الكثيرين بأنها ليست إلا ممثلة للعقلانية الاقتصادية، وحتى خادمة للجمهور . ولم يعد يمكن تحديد المجتمع كمجموعة مؤسســات أو أكثر لإرادة سيادية؛ إنه ليس من إبداع التاريخ ولا من إبداع أمير؛ إنه حقل صراعات ومفاوضات وتوسطات بين العقلنة وتحقيق الذات الذين يمثلان وجهى الحداثة المتعارضين والمتكاملين. يحمل هذا التأكيد في طياته نقد النزعة الثقافية والنزعة الاقتصادية واللتين يتصلان يقيناً بالتفكك الراهن لفكرة المجتمع، ولكن كل منهما غير قادر على استيعاب تحليلات الآخر، وهو ما يدمر كل جهد من أجل بناء فكر إجتماعي شامل، وعلى وجه الخصوص من أجل فهم العلاقات بين الشمال الاقتصادى والجنوب الثقافى. إن فكراً إجتماعياً خالصاً أى سوسيولوجياً هو وحده القادر على تقديم شرح وافي وليس فقط تفسير لجزء من الظواهر الملاحظة. يصنع البشر تاريخهم ولكنهم يصنعونه خلال صراعات إجتماعية وفى نفس الوقت إنطلاقاً من توجهات ثقافية. نحن لم نخرج من المجتمع الصناعى كى ندخل فى ما بعد الحداثة؛ نحن نبنى مجتمعاً مبرمجاً احتل فيه إنتاج السلع الرمزية المكان المركزى الذى كان يحتله إنتاج السلع المادية فى المجتمع الصناعى. فى مثل هذا المجتمع يمكن أن تحدث قطيعة عميقة بين الاقتصاد والثقافة، كما حدث قديماً فى بداية الحداثة أن خلقت قوى التطور الاقتصادى والعلمى جزراً من العقلانية فى محيط من التراث والحياة الجماعية. ولكن ينبغى إعتبار هذه القطيعة حالة مرضية ولا يمكن تحليلها إلا باعتبارها إنفصالاً لمجالين متكاملين، ثم يقوم النظام السياسى بالتوسط بينهما.

ينبغى على العلم الاجتماعى أن يجد خلف الفصل بين السوق والجماعة، بين النزعة الاقتصادية والنزعة الثقافية وحدة نسق فعل تاريخى أى نسق توجهات ثقافية وفاعلين إجتماعيين، فى صراع كلما سعوا لأن يصيغوا أشكالاً اجتماعية متعارضة لهذه

التوجهات الثقافية. لم يعد يتحدد الفاعلون بوضعهم الاجتماعى، كما كان الأمر فى المجتمع الطبقى ولكن ينبغى النظر إليهم مباشرة على أنهم حركات إجتماعية. تتحدث إحداها عن استراتيجية وعن تكيف مع التغيرات ومع السوق وعن الفكر العملى وحساب التكلفة والمزايا، وتتحدث الأخرى عن الذات وعن حريتها وعن إرادة الفرد فى أن يكون فاعلاً.

يواجه هؤلاء الفاعلون بعضهم بعضاً ولكنهم متحدون باشتراكهم فى الرجوع الى حركة خلاقة أى باشتراكهم فى حداثة بالغة. ولكن، وكما هو الحال فى كل مرحلة تاريخية، يمكن أن تتحول هذه الحركات الاجتماعية الى نقيضها، الى حركة إجتماعية مضادة. حينئذ ينقلب العمل الهجومى للذات الى عمل دفاعى يدعو الى الهوية والى الجماعة بدلاً من ان يدعو الى الحرية، وحينئذ أيضاً وبصورة موازية تنقلب المؤسسات الاقتصادية والسياسية والثقافية بواسطة مملكة المال، وتترك رأسمالية الانتاج مكانها للرأسمالية المالية. لقد تشكل مجتمعنا، على المستوى العالمى وعلى مستوى جميع البلاد الصناعية، من هذه الاتجاهات المتعارضة التى تنحو الى بناء نظام جديد للعمل التاريخى أو تميل إلى هدمه لصالح ثنائية تفصل الاقتصاد عن الثقافة، والشمال عن الجنوب، وهما بدورهما لا يمثلان قارتين منفصلتين ولكنهما موجودان كلاهما داخل كل بلد .

منذ بداية الثمانينيات، تزايدت عدم المساواة على المستوى العالمى لأن البلاد الصناعية، رداً على أزمة السبعينات، قامت بقفزة تكنولوجية غير مسبوقة فى الوقت الذى تعانى فيه أقاليم واسعة فى العالم الثالث من تقهقر مأساوى. نحن نعيش إذن تمزق بالغ بين رؤية إقتصادية ورؤية ثقافية للمجتمع : من جانب، رؤية الاغنياء، وتعود مدرسة "الاختيار العقلانى rational choice" الى فكرة الانسان الاقتصادى "homo oeconomicus" : وفى الجانب الآخر البلاد الفقيرة والمشلولة، وتصبح النزعة الثقافية فيها اكثر عدوانية وترفض حداثة منظوراً إليها من الخارج وتبحث عن ماضى أسطورى يعوضها

عن حاضر بلا مستقبل. وبدلاً من اختيار الانضمام لمعسكر أو الدخول فى معارك خطابية علينا أن نرى فى هذين الموقعين، على إختلافهما، وحدات مفككة من مرحلة جديدة من الحداثة تجد صعوبة فى التشكل ولكن ينبغى على أى حال أن تخضع للتحليل.

هذه الصورة للمجتمع تُتهم بأنها تقودنا الى النزعة التاريخية التى انتقدت كثيراً فى الجزء الثانى من هذا الكتاب. ولكن ينبغى الفصل بين حكمين مختلفين. الاول، أكثر عمومية، هو أن كل مجتمع حديث ينبغى أن يعتبر نتاج لنشاطه الخاص وينبغى بالتالى تحديده بنمط انتاجه لنفسه. والحكم الثانى هو أن المجتمع الصناعى بالمعنى الواسع للكلمة، هو وحده الذى اخضع نفسه كمجتمع لفكره، وبُنى فى اطار من النمو التاريخى والتطور. وليس من التناقض على الاطلاق تحديد مجتمعنا باعتباره بالغ الحداثة وأن نقول أنه نابع من هذا الفكر التطورى الذى ميز مرحلة ما من تاريخ المجتمعات الحديثة. وبنفس الطريقة كان المجتمع الكلاسيكى، أى المجتمع من القرن السادس عشر والى القرن الثامن عشر، مجتمعاً حديثاً: مجتمع النهضة وإبداع العلوم والدولة الحديثة، ولكنه اعتبر نفسه نظاماً وليس حركة، وحلل نفسه فى اطار سياسى وليس اقتصادى. بعد هذا المجتمع الذى اخضعه للتفكير ميكيافيللى وهوبز وروسو، وبعد المجتمع الصناعى الذى اخضعه للتفكير كونت وهيجل وماركس نجد أمامنا مجتمع ما بعد صناعى فى طور التشكيل، مجتمع مبرمج تحتل فيها المقولات الاخلاقية المكان الاساسى والذى كانت تحتله المقولات السياسية ثم الاقتصادية والفكر الدينى فيما قبل بداية الحداثة.

إن الانتقال من المجتمع الحديث الى المجتمع المبرمج لم يتم عبر استمرارية لانهائية من التقدم. لقد تم بصورة مأساوية وبطيئة وبنفس الطريقة تم الانتقال من المجتمع السياسى الى المجتمع الاقتصادى ومن مجتمع الاقتصاد السلعى والحق القانونى الى المجتمع الصناعى وصراع الطبقات، فى القرن التاسع عشر، عبر أزمات وصدامات. ومنذ عام 1968 نشهد أزمة وتفكك المجتمع الصناعى، تفكك حقله الثقافى وفاعليته الاجتماعية وأشكال عمله السياسى. وفى بداية الثمانينيات، وصلت هذه الازمة

الى منتهاها، ادرجة أننا لا نرى سوى المواجهة بين عالمين، عالم الحساب الاقتصادى وعالم الهوية الثقافية، ولا نرى سوى الاخطار التى تهدد الكوكب إذا ما استمر فى الركون الى التنمية بلا ضابط. ولكن يمكن أن نتنبأ أو حتى نلاحظ بعث ما هو اجتماعى. ويظهر فاعلون جدد. أولئك الذين كنت أول من أسماهم الحركة الاجتماعية الجديدة لم يكونوا إلا أشكالاً هشة وتقريباً مشوهة، مكونة من خليط من فاعلى المستقبل وإيديولوجيا الماضى. إنها غيلان إجتماعية، ولكن الرأى العام، بفضل وسائل الاعلام وبعض المثقفين المتحررين من مقولات الماضى، قد صار منتبهاً الى المشاكل الاجتماعية الجديدة وشرع فى مناظرات جديدة. والموضوع الرئيسى لهذا الكتاب هو تحديد الحقل الثقافى، وعلى وجه الخصوص أشكال الفكر الاجتماعى التى تكون موضوعاً للعلاقات وللصراعات الاجتماعية ولأشكال العمل السياسى التى تنتظم أمام أعيننا.

ليس لدى أى نية فى العودة الى مفهوم إلهى للحق الطبيعى وفى تحديد السلوك بموافقته أو عدم موافقته للمبادئ التى أرساها إله خالق أو أرستها الطبيعة. إذا كان تحليلى فى نظرى سوسيولوجياً فذلك لأن الذات لا تتحدد ولا تنشأ إلا كفاعل فى صراعات إجتماعية وكخالق لفاعلية تاريخية معينة فى الوقت نفســه. هذا الجمع بين صراع إجتماعى ـ مع أشكال التفاوض المرتبطة به ـ والتوجهات الثقافية المشتركة بين الخصوم يحدد الفاعل الاجتماعى وبصورة مباشرة يحدد الحركة الاجتماعية. وهو ما يمنعنا من اختزال الحياة الاجتماعية الى تحقيق القيم المشتركة ولا فى المقابل الى صراع طبقى يفوق فى جذريته الحرب الأهلية. لا يمكن إدراك الذات إذن خارج الصراعات الاجتماعية، وبشكل خاص خارج السلطة التى تحول العقلانية الاداتية الى نظام سعياً للوصول الى أقصى قوة لها. إن النهج الذى يضع فى مركز التحليل فكرة الذات هو نفسه النهج الذى يحدد نشأتها وانهيارها فى اطار إجتماعى.

إن ما يعوق فى الغالب عن رؤية الانقلابات الكبرى فى العلم الاجتماعى، هو التعارض الذى ورثناه عن القرن الماضى بين فكر اليسار الذى يشدد على المنطق غير الشخصى للنظم، خاصة الاقتصادية منها، وفكر اليمين الاكثر ميلاً الى الفردية والليبرالية. يمكننا أولاً ان نجيب بأن الصراعات الايديولوجية تدور اليوم على جبهات معكوسة، فاليسار يدافع عن الأفراد وعن الاقليات ضد الربح والقوة، واليمين يظل مرتبطاً بالمنطق غير الشخصى للسوق. ولكن هذه الاجابة تفتقد الى ماهو جوهرى وهو أنه إذا كان الاقتصاد قد ساد القرن التاسع عشر فالسياسة سادت القرن العشرون وخصوصاً مقاومة الشمولية. وهو مامنعنا من اختزال الفرد الى البحث العقلانى عن المصلحة. لقد نشأت الاهمية الجديدة المعترف بها للذات المعنوية من مقاومة السلطة المطلقة، مما جعل المناظرة الهامة اليوم ليست بين الفردية والكلية ولكن بين سوسيولوجيا الذات والفردية العقلانية. الان تدعو النظم التى تسود العالم الى السوق والمصلحة وليس الى الرسالة التاريخية للدولة أو الى تعبئة طبقة من الطبقات.

دور المثقفين

إذا كان هناك من المثقفين من يعمل على بناء المسرح الثقافى الجديد الذى يبدأ فى الظهور عليه فاعلون اجتماعيون مختلفون عن فاعلى المجتمع الصناعى فإننا نشعر، بانزعاج متزايد، لأنهم فى مجملهم غائبون أكثر فأكثر عن الحياة العامة، لدرجة تدفع الى السؤال : ألا يختفون من مراكز الحياة الجماعية كما حدث لرجال الدين قبلهم عندما استبعدوا وقتما إنتصرت العلمنة، وعندما حل المؤرخون محل علماء اللاهوت والعلماء محل مفسرى النصوص المقدسة؟

لقد ارتبط المثقفون إرتباطاً وثيقاً بالعلمنة. لقد تحدثوا باستمرار ضد سيادة السلطة والمال باسم حركة التاريخ الحتمية، آملين فى أن تُسقِط هذه الحركة الامتيازات والجهل وتزيد من مشاركة اكبر عدد فى الاستفادة من نتائج التقدم وإدارته. كلما كان الانتاج اجتماعياً كلما فرضت الاشتراكية نفسها، هكذا كان يعتقد ماركس. لقد تحدث

المثقفون إذن باسم من لا صوت لهم ولكنهم اكتسبوا شرعيتهم من معرفة قوانين التاريخ. وهذا ما جعل منهم فى آن مستشارين تحديثيين للأمير ومدافعين عن الشعوب المقهورة، وفى آن أيضاً صفوة متخلصة من الأعراف والتقاليد وثوريين مقتنعين بأن العلم وحده يمكن أن يدمر النظم القديمة ويحرث الارض بعمق كي يبزغ منها يوماً حصاد الحرية. هذا الصورة للمثقف لا تنتمى لوقتنا الحاضر. لقد حدث طلاق بين أغلب المثقفين والحداثة، وأولئك الذين ظلوا مرتبطين بها تركوا أنفسهم للانخراط فى خدمة المستبدين الذين اعتبروهم مستنيرين ولم يكونو سوى طغاة شموليين. وهو ما أدى إلى تشويه صورة المثقفين بشكل أكثر فداحة من التصرف، الذى نظر اليه كعمل هامشي وأخرق من قبل من انحازوا للقومية الفاشية. أن اكثر التيارات صلابة فى الحياة الثقافية منذ قرن من الزمان هو معاداة الحداثة الذى استمد زاده من نيتشه وجزئياً من فرويد. ولقد منحته مدرسة فرنكفورت وميشيل فوكو تعبيراته الاكثر انتشاراً قبل أن تختلط النزعة اليسارية المتطرفة بالليبرالية الجديدة فيما بعد الحداثة. لقد أخلى دين المستقبل مكانه شيئاً فشيئاً للحنين للوجود، والندم على ما اسماه هوركهايمر "العقل الموضوعى".

قاتل كثير من المثقفين منذ قرن ضد فكرة الذات. وقد فعلوا ذلك غالبا باسم العقل أو باسم التاريخ، وأحيانا باسم الأمة. وقد استعاد البعض ميراث رجال الدين الذين كانوا يفكون شفرة النظام العقلى لعالم خلقه الله منفتحاً أمام العقل الانسانى. و سعى آخرون بقبولهم لموت الاله، أن يخضعوا الى الوعى الانسانى، لا الى وحى الله والى قوانين العالم الذى خلقه، ولكن لقوة غير شخصية وهى التقدم والتطور. وافتتن أفضلهم بتدمير العرف تدميراً يقوم به الجنس المتحرر والذى بتوقفه عن أن يكون نشاطاً وظيفياً يحمل فى داخله غريزة الموت وإندفاع الحياة معاً. تعاضد الحنين الى الوجود مع التفكير حول الجنس فى تغذية فكر خلاق ونقدى تجاة فلسفة التقدم الاجتماعى التى كانت تدعو الى مجتمع حديث وعقلانى ضد الامتيازات وضد اعتقادات الجماعات التقليدية. لا يتعلق الامر بالحلم بطريقة طوباوية بمجتمع ينيره العقل ولكن بالافلات من

سطوة المجتمع والسلطات إما باللجوء الى الخبرة الجماعية كما فعل الالمان غالبا منذ نهاية القرن الثامن عشر وإما بعبور شاشة الوعى سعيا وراء جنس متحرر من القواعد الاجتماعية كما فعل السورياليون أو جورج باتاى Georges Bataille . بحيث يكون عالم الثمانينات الذى يدعو الى العقلانية الاقتصادية أو الى الاستهلاك فى الشمال والى الهوية الثقافية المهددة فى الجنوب، عالماً بلا مثقفين ما دام هؤلاء يحاذرون من المستقبل.

عايش كثير من المثقفين فى فرانكفورت وغيرها انبثاق مجتمع الاستهلاك كإنحطاط. ولكن رغم ذلك له اهمية كبرى اليوم، فقد ظهر فى بعض أجزاء من العالم منذ بضعة عقود، وفى الولايات المتحدة قبل اوربا واليابان، فكر "ايجابى" يمكن ان يتخذ أكثر الاشكال تفاهة - كما كان الفكر السلبى قديماً يمكنه أن يكتسى بالشكل التافه للتطير ولتقديس الظلم الانسانى - ويستبدل الرغبة بعقدة الذنب وارادة السعادة بقلق الخلاص والبحث عن المسئولية والتضامن بالخضوع للأمر الالهى والطبيعى.

ليس دور المثقفين بالقطع المشاركة فى الانماط السلعية لمجتمع الاستهلاك ولكن ليس دورهم هو رفضها جملة وتفصيلاً، واحتقار مطالب أولئك الذين ظلوا زمناً طويلاً محرومين من الاستهلاك ومن الحرية والتعليم، وعدم التفكير فى الأشكال الأرقى التى يمكن أن تتخذها هذه الانماط. يميل المثقفون المخلصون لتراث عصر التنوير فى الغالب الى إدانة مجتمع الجماهير ويعتبرونه فظاً. ويكتفون بشجب فقر أو أخطار الاستهلاك الثقافى الضخم وتظهر مواهبهم فى النقد اكثر مما تظهر فى المقترحات، وهو مايتضمن عجزاً بالغاً من جانبهم حيال الوعى الذى يعتبرونه دائماً وعياً زائفاً. وهو اتجاه ينتسب لاتجاه النخبة الجمهورية التى رغبت فى الاحتفاظ بالسلطة للمواطنين المتعلمين باعتبارهم حائزين للكفاءة أو مفسرين جديدين لاتجاة التاريخ. وطالما تحدث المثقفون من جيزو Guizot الى لينين باسم الطليعة : ألم تكن البرجوازية طليعة لشعب لا يستطيع فى ضربة واحدة اكتساب التعليم اللازم؟ والحزب الثورى ألم يلق على نفسه

واجب تنوير الشعب والجماهير حبيسة الجهل والعزلة والقهر؟

دأب المثقفَون دوما على مصالحة رغبتهم فى العمل من أجل الشعب مع حذرهم من حكم الشعب لنفسه. كلما ظل المثقفون حبيسى العداء للحداثة وأسرى موقف نقدى محض كلما دعموا تأثيرهم على وسط الكوادر الاجتماعية الثقافية، طلاب ومعلمين على وجه الخصوص، والذين يزداد عدهم ويزداد تذمرهم من وجودهم فى شروط مادية أدنى من الكوادر التقنية الاقتصادية. ولكنهم فى نفس الوقت فقدوا تأثيرهم على مجمل المجتمع.

لقد فرضوا بسهولة عداءهم للحداثة على الوسط الجامعى وجزئياً على مجال الصحافة والنشر ولكن لم يطالوا الجماهير العريضة من أولئك الذين يكرسون وقتاً اكثر للتليفزيون اكثر من الكتب، والذين هم أكثر اهتماماً بارتفاع مستوى المعيشة الذى يسمح لهم بشراء أدوات كهربائية منزلية أو سيارة جديدة أو قضاء عطلة سياحية أو إدخال اولادهم للجامعة. أينبغى ألا نرى فى ثقافة الجماهير هذه وفى تأثير وسائل الاعلام سوى امتثال واستهلاك للمنتجات السلعية؟ هذا حكم متسرع مثله مثل الحكم على كتب المثقفين بأنها ظلاميات لا مجدية وحذلقة مزعجة. فى الواقع أن ثقافة الجماهير هذه، والتى يعتبر التليفزيون هو اداتها الاساسية فى الابداع والتوزيع، وهى التى استقبلت هذه الذات التى طردتها " الثقافة الراقية " متهمة اياها بمختلف الجرائم. عودة الذات هذه يمكن أن تتخذ اكثر الاشكال تجارية ولكنها أيضاً تؤدى الى ولادة انفعالات وحركات تضامن وتأملات حول المشاكل الكبرى للحياة الانسانية : الميلاد، الحب، اعادة الانتاج ، أغنياء المرض، الموت، والعلاقات بين الرجال والنساء، الاباء والابناء، الاغلبية والاقلية ، الأغنياء الأرض وفقراؤها . ان المشاكل الاجتماعية، التى لاتهم اولئك الذين يردون كل شئ إلى المصلحة، أو اولئك الذين لا يتحدثون الا عن الثقافة، ها هى بعد أن طردت من الباب تعود من نافذة التليفزيون الذى تناقش فيه مشاكل التعليم والصحة والهجرة وغيرها، بكفاءة وحماس اكثر منها فى داخل حرم البرلمانات أو الجامعات.

وبدلا من ادارة الظهر لثقافة الجماهير هذه، ينصب دور المثقفين على إبراز ما فيها من ابداع، وفى نفس الوقت يقاتلون الاستخدام التجارى لها ويحمونها من الديماجوجية والتشوش. وهو ما يفترض أن نتخلص من الحواجز التى تفصل غالباً المتعلمين عن باقى السكان، وأن على الشبيبة الطلابية أن تتجاوز الهوة بين التأهيل المهنى المكرس للمستقبل وثقافة عامة يغذيها العداء أو الارتباط بكونية محملة بروح السيطرة اكثر من الانفتاح على الخبرة المعاشة. ينبغى أن يكون دور المثقفين هو المساعدة فى انبثاق الذات عن طريق زيادة ارادة وقدرة الأفراد على أن يكونوا فاعلى حياتهم الخاصة. تصطدم الذات بالمنطق السائد للنظام الذى يختزلها الى مجرد مستهلك ومدافع عن مصالح داخل محيط متغير؛ كما إنها ايضاً مهددة بالهرب خارج الحقل الاجتماعى وتنوعه، هرب نحو التجانس المصطنع لتقليد جماعى، أو نحو إيمان دينى. ان مهمة المثقفين الكبرى هى بناء تحالف الذات والعقل، تحالف الحرية والعدالة. كيف لا يتحدثون باسم العقل فى حين أنه قوتهم الوحيدة فى مواجهة المال والسلطة وعدم التسامح؟ كيف لا يدافعون عن الذات وهى حركة تأملات الفرد حول ذاته ضد الأوامر المفروضة والممنوعات الموروثة وكل أشكال الامتثال.

إن المثقفين "من أسفل"، أولئك الذين يتحدثون عن الفرد وعن حقوق الانسان ينبغى لهم أن يحلوا محل المثقفين "من أعلى"، أولئك الذين لا يتحدثون الا عن اتجاه التاريخ. لقد أفتتن المثقفون زمناً طويلاً بالسلطات التى كانت تقدم نفسها على انها ممثلة العقل، وينبغى اليوم أن نطلب من الذين كانوا فى خدمة الطغاة أن يسكتوا ومن الاخرين ان يدافعوا بصورة أفضل عن الحرية ضد السلطة، وعن اصالة هذه المطالب الشخصية والجماعية ضد الضمير المستريح لأصحاب المال. إن تحقيق هذا التغيير لصورة المثقف هو فى فرنسا أصعب ما يكون، لكثرة ما تماهى المثقفون الفرنسيون بشدة مع مبادئ العقل وتحققها التاريخى. واليوم كل فلسفات التاريخ، والتى لا تبالى بحرية الأفراد والأقليات، بل وحتى الاغلبيات، قد فقدت أهليتها كما فقدتها أيضا المبادئ التى خدمتها هذه الفلسفات، ولم يعد مثقفوها العضويون أهلاً للثقة. إن من حازوا احترام

أكبر عدد من الناس هم المثقفون الذين قاوموا الطغيان، منشقين وشهود وصرعى ومسجونين ومنفيين ومهانين، فى الغالب ايضاً من جانب من لا يقدرون سوى العقل حتى عندما يصير عقلاً للدولة.

إن سلوكهم النموذجى بالغ الدلالة أمام من عرفوا الحرمان أكثر مما عرفوا البرمجة، أمام من هم حساسون للعطف اكثر من شاعرية مسيرة الفرسان عبر التاريخ. على الحياة الثقافية أن تتخلى عن مطاردة الذات، التى كان هاجسها منذ زمن طويل، وعليها أن تتعلم أن ألا تقيم تعارضاً بين الحس والوعى، بين الفرد والمجتمع.

الحداثة الكاملة

إن القرن الطويل الذى يوشك على الانتهاء ولم يكن فقط ملحمة من الصخب والعنف تعقب الامال المسالمة للقرن الثامن عشر والتاسع عشر. إن الانقلابات التى تمت كانت غاية فى العمق بحيث لا يستطيع أحد أن يحلم بالعودة الى المياة الهادئة لفلسفة التنوير، حتى وإن شعرنا، حسب تعبير فرانسوا فوريه ، أن الثورة الفرنسية قد انتهت، وأن الاحتفال بمرور مائتى عام على مرورها لم يحتفظ منها سوى باعلان حقوق الانسان، أى ما ارتبط منها بالتراث المسيحى والعلمانى للحق الطبيعى، ونسى ما كان يبشر فيها بعصر الثورات وتشكيل سلطة مطلقة، والارهاب وانتقال الروح الثورية الى السلطة البوليسية. نحن لا ننتقل اليوم من الحداثة الى ما بعد الحداثة كما لانعود الى التوازنات الكبرى التى سقطت بواسطة أفكار التقدم والتنمية. وعندما نحاول تحديد القرنيين الذين اوشكوا على الانتهاء، ينبغى أن نقيمهما كفترة حداثة محدودة. إذا كانت الحداثة هى تمثيل المجتمع كانتاج لنشاطه الخاص، فان الفترة التى تسمى "حديثة" لم تكن بالفعل كذلك إلا جزئيا. إنها لم تقطع تماماً الرباط الذى كان يربط الحياة الاجتماعية بنظام العالم. لقد آمنت بالتاريخية، كما آمنت فترات أخرى قبلها بالخلق الالهى أو بالاسطورة المؤسسة للجماعة. وبشكل موازى تبحث عن أساس الخير والشر فى منفعه سلوك ما أو ضرره بالنسبة للمجتمع. هكذا ظلت الانسانية وإن تحررت من

الخضوع لقانون الكون أو الإله، خاضعة لقانون التاريخ، أو قانون العقل أو قانون المجتمع. لم تقطع شبكة الاتصال بين الانسان والكون. هذه الشبه ـ حداثة كانت تحلم ببناء عالم طبيعى لإنه عقلانى. إن ازمة الحداثة التى تبدو للبعض كقطيعة مع العلمنة والثقة فى العقل، اليست بالأحرى مدخلاً الى حداثة اكثر اكتمالا، حداثة قطعت كل الوشائج التى كانت تربطها بصفة النظام الطبيعى، أو الالهى أو التاريخى، للاشياء؟ أثناء حقبة الحداثة المحدودة، اعتبر الانسان نفسه إلها، إذ كان منتشياً بقوته وحبيس قفص من حديد، هو قفص السلطة المطلقة أكثر منه قفص التقنية، قفص استبداد كان يريد ان يكون تحديثياً وصار شمولياً. وفى نفس الوقت، منذ منتصف القرن التاسع عشر اصبحت فكرة الحداثة أكثر فأكثر محجوبة خلف فكرة التحديث وتعبئة المصادر غير الاقتصادية وغير الحديثة بهدف ضمان نمو لم يمكنه أن يكون تلقائياً ومتجانسا. تتلاقى هاتان الصورتان كى تمحيا صورة الحداثة التى تكتسب كل قوتها من دورها التحررى. وبقدر ما كانت تسقط الانظمة القديمة أو تتفكك بقدر ما كانت تُستنفَذ حركات التحرير، ويجد المجتمع الحديث نفسه أسير قوته ذاتها من جانب وشروط تحققه التاريخية والثقافية من جانب اخر. وبوصول الحداثة الى نهاية القرن العشرين كانت قد اختفت، وانسحقت تحت أقدام ممثليها انفسهم، وتقلصت الى نزعة طليعية سريعة الايقاع تنقلب الى ما بعد حداثة لا اتجاه لها . من مثل هذه الازمة للحداثة فى طور التكوين ولدت، فى وقت واحد مع ألعاب ما بعد الحداثة وفظائع العالم الشمولى، حداثة أكثر اكتمالاً نشرع فى الدخول اليها.

أو بالأحرى يجد المجتمع الحديث نفسه أمام اختيار. يمكنه أن يخضع تماماً لمنطق الفعل الاداتى والطلب السلعى، وأن يدفع بالعلمنة الى حد إلغاء كل صورة للذات، ويقتصر على الجمع بين العقلانية الادأتية والاستهلاك الضخم وبين ذاكرة التقاليد الموروثة والجنس المتحرر من القواعد الاجتماعية. والطريق الاخر الذى ينفتح أمام المجتمع الحديث هو الجمع بين العقلنة وتحقيق الذات، بين الفاعلية والحرية. ولو اضفنا أنه فى بقاع كثيرة من العالم، الذى يكتسح الآن اكثر فأكثر هو الدفاع الطائفى والتعبئة

القومية، يمكننا أن نضع هذا الطريق الثانى على مسافة معادلة للنفعية المتطرفة وللبحث المهووس عن الهوية. العقل لا يختزل الى المصلحة ولا الى السوق إذا ما كان يبعث الحياة فى روح الانتاج. والذات لا تختزل الى الجماعة، أى الأنا الجمعى، إذا ما كانت تدعو الى الحرية التى لا تنفصل عن العمل النقدى للعقل . أن الليبرالية والنزعة الثقافية تظهران مرة أخرى لنا كعناصر مفككة من الحداثة المحطمة. هذه الحداثة لا توجد إلا بالجمع بين العقل والذات، جمعاً مشحوناً بالصراعات، ولكن صراعات بين قوى تشترك فى نفس المرجعية الى الابداع الانسانى ورفض كل الجواهر وكل مبادئ النظام. أن الحداثة المتحققة لا تحكم على السلوك حسب تطابقه مع القانون الالهى ولا بحسب جدواه الاجتماعية ؛ لاهدف لها سوى السعادة. وهو احساس الفرد عندما يكون ذاتا ويعترف به كقادر على اعمال اجتماعية تستهدف زيادة وعيه بالحرية والابداع. هذه السعادة الشخصية لا تنفصل عن الرغبة فى سعادة الاخرين، والتضامن معهم فى سعيهم للسعادة، والتعاطف معهم فى شقائهم. الحداثة لا تنشأ وتستقر الا إذا انقشعت ظلال عقدة الذنب والامل فى خلاص يرتدى غالباً مسوحاً سياسية ودينية. الفكر النقدى المحض والذى لا ينفصل عن نفى الذات هو دائما مضاد للحداثة وتسكنه دائما نزعة عداء للحداثة يدعمها الحنين الى الوجود بل على العكس إذا كان ينبغى الحذر من الفكر الذى يدعو فقط الى الاندماج عبر الاستهلاك وعبر الاجماع على الغاء الصراعات، ألم يحن الوقت بعد لقبول السعادة، وأليست هذه الضرورة فى الجمع بين العقل والذات اللذان تعارضا زمنا طويلا هى التى تجعل من العالم الحديث عالماً من النساء بما أن الرجال قد تطابقوا مع العقل ضد الشعور والحميمية والتراث، فى حين أن النساء " الحديثات" تطمحن فى أن يدرن أدوات العقل وفى نفس الوقت أن يعشن سعادة ان يكونن ذواتا، فى وحدة للنفس والجسد، كما اظهره بحث سيمونتا تابونى Simonetta Tabboni فى ايطاليا؟ لن تكتفى الحداثة بروح الغزو ولا بالتقشف، إنها فى تناقض مع الحنين للتوازن وللجماعة وللتجانس . إنها حرية وعمل فى آن، جماعية وفردية، نظام وحركة . إنها تجمع ما كان مفصولا وتكافح ضد التهديدات بالقطيعة التى تميل بصورة

أكثر خطرا من ذى قبل لفصل عالم التقنيات عن عالم الهويات.

مسارات

هل هذه الافكار تمثل استمرارية أم تعارضاً مع أفكارى التى عرضتها فى كتبى السابقة؟

أطلقت مصطلح "فاعلية تاريخية" Historicite على مجموعة النماذج الثقافية التى ينتج مجتمع ما بواسطتها قواعده فى مجالات المعرفة والانتاج والاخلاق نماذج ثقافية تشكل موضوعا للصراع بين الحركات الاجتماعية التى تكافح لاعطائها شكلا اجتماعيا موافقا لمصالح الفئات الاجتماعية المختلفة. هذه الصيغة هى بالتأكيد تاريخية ؛ انها لا تأخذ فى الاعتبار المشاكل العامة للنظام الاجتماعى والديمقراطى .ونهجها مختلف عن نهج الفلسفة السياسية؛ إنها تحدد مجتمع ما بعمله وبانتاجه وبقدرته على التدخل فى شئونه الخاصة .وبالتالى هى تتعلق بالمجتمع الصناعى – وبعد ذلك بالمجتمع ما بعد الصناعى – وليس بالمجتمع بوجه عام. إن تأثير الفكر الماركسى أو ببساطة تأثير التاريخ الاقتصادى والاجتماعى المتأثر بالماركسية عليها شديد الوضوح . أما السوسيولوجيا التى انتجتها فهى تمثل جزءاً من فكر الحداثة . ويبدو لى اليوم أنه من المستحيل التخلى عن هذا المفهوم للمجتمع، كنتاج لاستثماراته الثقافية والاقتصادية، كما يستحيل أيضاً التخلى عن فكرة الذات . تقوم فكرة الحركة الاجتماعية على رؤية تاريخية ولكنها دائما كانت تستدعى بشدة احالة الى الذات . أى الى ابداع وحرية فاعل اجتماعى مهدد بالتبعية والاغتراب بسبب القوى السائدة التى تحوله الى ممثل لارادتها هى أو ممثل لضرورة ينظر اليها على أنها طبيعية . وهو ما يعنى إدارة الظهر لمفهوم ماركس ولوكاتش الذين لا يعتبرون الفاعل ذا أهمية إلا إذا كان ممثلا للضرورة التاريخية.

عندما أتحدث عن الفاعلية التاريخية، أتحدث عن إبداع خبرة تاريخية، وليس عن وضع فى التطور التاريخى وفى نمو منطق أو قوى الانتاج .هل أخطأت عندما أردت

استخدام هذه الكلمة مع تحريفها عن معناها الأصلى. على أى حال لقد أردت هذا الاختيار عمداً لكى أتخلص من الرؤية التطورية.

اليوم، فقدت ثقتى بالتاريخ ولم أعد أقبل المطابقة بين الانسان والعامل أو المواطن نعم خوفى من الدولة الشمولية من كل اجهزة السلطة هو أكبر من خوفى من الرأسمالية التى أصبحت أقل همجية بفضل جيلين من حالة الرفاهية نعم أفضل الديمقراطية حتى وان لم تقض على الظلم، على الثورة التى تقيم دائما سلطة مطلقة ولكن كل ما يجعل منى اليوم انسانا ليس صورة طبق الاصل من ذلك الشاب الذى دخل الجامعة بعد موت هتلر بقليل لا يمنعنى من أن الأحظ استمرارية كبرى لا فى حياتى الشخصية فحسب ولكن استمرارية ايضا فى تراث طويل ومتعدد؛ أشعر بانتمائى اليه اكثر فأكثر؛ أهتدى اليه بواسطة القديس أوغسطين وديكارت وبواسطة اعلان حقوق الانسان وبعض المناضلين العماليين وبواسطة المثقفين التحديثيين فى أمريكا اللاتينية ونقابة "تضامن" البولندية كلهم واجهوا النظام القائم بمبدأ غير اجتماعى - والذى يتحتم ان نطلق عليه "روحى" حتى فى حالة تلاميذ جون لوك - للاحتجاج والفعل كلهم قبلوا الحداثة وأرادوها؛ الحداثة التى لا يمكن أن تنفصل عن العقلنة، لكنهم واجهوا صلف العمل التقنى والادارى بالمقاومة والانشقاق وحرية الذات الانسانية .

كنت قد حللت الحركة العمالية كدفاع عن الاستقلال العمالى ضد تنظيم العمل، مميزاً أياها عن الاشتراكية المشحونة بالثقة التاريخية فى التقدم. ثم عرفت المجتمع ما بعد الصناعى بأنه المجتمع الذى يخلى فيه انتاج السلع المادية المكان المركزى لانتاج السلع الثقافية، والمجتمع الذى يكون الصراع الاساسى فيه بين الدفاع عن الذات ومنطق نظم الانتاج والاستهلاك والاتصال. وأحدد الحداثة اليوم بتحقيق الذات من جانب والعقلنة من جانب آخر. كيف كان لى أن أسلك طريقا آخر وأنا منذ بداية سن الرشد شاركت بنشاط فى الاحتجاجات والمظاهرات ضد الحروب الاستعمارية التى خاضتها بلادى، قبل شعورى بالأخوة مع المثقفين والعمال الذين كانوا يرفضون الديكتاتورية

الشيوعية فى بواديست عام 1956 وفى براغ عام1968 وفى جدانسك عام 1980 وقبل ان اؤكد فى مايو 1968 أن خلف الايديولوجية العتيقة تومض اشكالا جديدة من الاحتجاج تدعو الى الشخصية والى الثقافة اكثر مما تدعو الى المصلحة، ودافعت عن اللذين يقاتلون فى أمريكا اللاتينية ضد الظلم والديكتاتورية ليس باطلاقهم حرب عصابات لينينية متطرفة ومدمرة للعمل الجماعى ولكن بالدعوة الى الديمقراطية؟ إن فكرة الحركة الاجتماعية التى تحتل مكانا مركزيا فى اعمالى، تتعارض تماما مع فكرة الصراع الطبقى، لأن هذه الفكرة تستدعى منطق التاريخ فى حين أن فكرة الحركة الاجتماعية تستدعى حرية الذات حتى ضد قوانين التاريخ المزيفة .

ولا أجهل أن الاحالة الى الاخلاق أو الى حرية الذات تجعل الخطاب سريع الاستهلاك، ولكن ألا يُستهلك بصورة أسرع ويكون محملا بالاخطار عندما يدعو الى التاريخ والى العقل؟ ويبدو لى اليوم أنه من المستحيل ايضا أن أكتفى بمجتمع استهلاك يقضى على فكرة الذات كما يقضى على الأنظمة الجماعية الجديدة التى تحول المؤمنين الى بوليس سياسى. لكى لا نستجير من الرمضاء بالنار ألا ينبغى الدفاع عن الانسان بصرف النظر عن دوره الاجتماعى أو انتمائه معولين على قدرته على الوعى والمقاومة؟ كان هذا القرن الذى ينتهى بالغ العنف لدرجة تجعلنا لانثق فى التاريخ أو التقدم . إنه يدعونا بصوت خفيض ولكن اكثر اقناعا لأن نفتح فسحة من نور فردية وجماعية داخل غابة التقنية والقواعد والسلع الاستهلاكية وألا نفضل على الحرية أى شئ .

قد يرى البعض أن هذا الفكر هش وعابر مثله مثل الحركات الاجتماعية التى كان تعبيرا نظريا لها فى نهاية السبعينات. وكيف لا نعترف، كما يقولون، بأن هذه الحركات لم تدم زمنا أطول من الفرق السياسية للاشتراكية الطوباوية فى القرن التاسع عشر، وأن الدعوة الى الذات ليست الا قناعا يخفى غياب الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين الواقعيين؟ صحيح أن اللجوء الى الله أو عبادة العقل أو الدعوة للتاريخ محملة بالاخطار ولاسيما بالثيوقراطية القمعية، كما تبين بعض انتقاداتى، ولكنها حركت الأمم والطبقات.

اليست دعوتك للذات نسخة شاحبة من هذه الانتفاضات الكبرى، اليست هى التعبير الاخلاقى عن مخاوف طبقة وسطى جديدة مهمومة بالأمن أكثر من الصراعات وبالنظام اكثر من التغيير؟ هذه الملاحظات تحرف الواقع فبعد قرن طويل سادته البرامج والاجهزة السياسية، فتح أفولها للمبادئ الاخلاقية والحركات الاجتماعية مجالا كان مملؤاً فيما سبق، وهو مالايدركه من ينظرون فى الاتجاه المضاد الذى يميل فى أضواء وضجيج المجتمع الصناعى الى الاختفاء.

تأملاتى مثل غيرها من التأملات، المختلفة عنها والمتعارضة معها أحيانا، تسعى لأن تستخلص معنى الافكار الجديدة؛ وليس هذا فحسب بل معنى الممارسات بمختلف أنواعها فردية وجماعية، التى تظهر موضوعات الصراعات وفاعليها فى عالم جديد. الى جانب السلوكيات الاستراتيجية المتجهة نحو المصلحة والقوة، نجد عالمنا ملئ بأنواع اليوتوبيا التحررية، والدفاعات الطائفية والصور الاباحية وحملات المساعدة الانسانية، والبحث عن نظرة الآخر. كلها عناصر متفرقة من تشكل ذات هى عقل وحرية، حميمية وجماعية، التزام وتنصل. هذا الكتاب مخصص لاعادة بناء هذه الصورة للذات التى لن تتحول ابدا الى اثر إلا بعد اختفائها من التاريخ. إنه لا ينتمى الى تاريخ الافكار فحسب، ذلك لأن تاريخ الافكار ليس إلا جزءاً من التاريخ الاجتماعى والثقافى، ومعنى السلوك الانسانى حاضر فى الممارسات اليومية وفى الأفعال الجماعية المنظمة وكذلك فى ابداعات الفن والفكر. عديد من الاقوال وعديد من الممارسات الجديدة اقنعتنا بأننا قد خرجنا من الفكر التاريخى ومن المجتمع الصناعى ومن الايديولوجيات التى واكبت التراكم الراسمالى والاشتراكى. ألم يحن الوقت بعد للاعتراف بأننا قد دخلنا الى قلب الحداثة، وأن نعترف بالمكان والزمان الذى يظهر فيه فاعلون اجتماعيون جدد وثقافة جديدة وخبرات معاشة جديدة ؟

مرحلـــــة

لم يعد لدينا ثقة فى التقدم . لم نعد نؤمن بأن الثراء يقود الى تحقيق الديمقراطية

والسعادة . لقد ذهبت الصورة التحررية للعقل وأعقبها الخوف من العقلنة التى تؤدى الى تركيز سلطة القرار فى القمة. ويزداد خوفنا أكثر فأكثر أن تدمر التنمية التوازنات الطبيعية الأساسية، وتزيد من عدم المساواة على المستوى العالمى وان تفرض على الجميع سباقا مهلكا تجاه التغيير. يظهر خلف هذه المخاوف شك عميق : ألا تكون الإنسانية بازاء فض تحالفها مع الطبيعة وتتحول إلى همجية فى الوقت الذى تعتقد فيه أنها تحررت من العوائق التقليدية وأنها سيدة مصيرها. يتحسر البعض على مجتمع التقاليد بشفراته ومراتبيته وطقوسه، وهم كثيرون لاسيما فى البلاد التى جاءها التحديث من الخارج على يد المستعمرين أو المستبدين. ويستدير البعض تجاه الرؤية العقلانية للعالم، علمانية كانت أو دينية، والتى تدعو البشر الى ترقية العقل الذى يخضع لنفس القوانين التى يخضع لها الكون. والمعرفة ؛كما يقولون، تحرر من الانفعالات كما تحرر من الجهل والفقر ولا يهب العلم القدرة للانسان إلا لأنه يخضعه للقوانين الموضوعية للعالم . هذا الاتجاه نراه خصوصا فى البلاد والفئات الاجتماعية التى لعبت دورا مركزيا فى تنمية محددة اساسا على أنها عقلنة. ويؤمن البعض فى النهاية بالنظام الاجتماعى، ليس بالمصالح المكتسبة ولا بالدفاع عن الامتيازات، ولكن بالبحث عن الصالح العام، ويعتبرون المجتمع غالبا نظاما طبيعيا أو آليا أو عضويا ينبغى اكتشافه واحترام قوانينه الشبيهة بباقى قوانيين الطبيعة. هناك بين هذه الاتجاهات جميعا ملامح مشتركة اكثر منها متعارضة : إنها تسعى لاعادة بناء النظام الاجتماعى الذى يكون فى نفس الوقت طبيعيا، وتسعى لجعل البشر فى توافق مع العالم عبر اخضاعهم للعقل.

ولقد لعبت السوسيولوجيا دورهاما فى هذا البحث عن الوحدة المفقودة. لقد نشأت فى فرنسا، عبر جهد مستمر من كونت الى دوركايم، كى تجمع بين الحداثة والاندماج الاجتماعى والثقافى. واليوم وبعد تحول الحركات الاجتماعية المعادية للراسمالية والمعادية للإمبريالية الى نظم شمولية قد ذهب الكثير الى الاستدارة الصريحة الى الماضى، والتخلى عن العلم الاجتماعى للحداثة واحلال الفلسفة السياسية محله. تلك الفلسفة السياسية التى تتساءل ـ مثل أمبروجيو لورنزتى Ambrogio Lorenzetti فى

لوحته الجدارية فى قصر سيينا عن الحكومة الصالحة ـ مخضعة بذلك الفئات الاجتماعية لفئات التحليل السياسى أو الاخلاق، عبر مسيرة معاكسة لتلك التى انجزها كثير من مفكرى الحداثة من توكفيل الى ماركس.

ولكن لم تتمكن أى من هذه الاجابات من القضاء على الفصل بين الانسان والطبيعة وذلك الفصل الذى نحياه كتحرر وكتهديد فى آن. لقد أصبحت قدرتنا الجماعية كبيرة لدرجة اننا لم نعد نعرف ماذا يعنى العيش فى وفاق مع الطبيعة. كل شئ تقريبا، من الغذاء الى الالعاب مروراً بالالات هو إنتاج للعلم والتقنية، ولا يتمنى أى شخص أن يوقف مسيرة الكشف العلمى التى مازلنا ننتظر منها انجازات نافعة. وفى نفس الوقت نشعر بأن السلطة موجودة فى كل مكان وأن المجتمع يدار بواسطة مؤسسات خاضعة لاقتضاءات المنافسة الاقتصادية أو برامج التخطيط أو حملات الدعاية والاعلان اكثر من كونها مؤسسات قائمة على القانون والاخلاق. إن المجتمع الذى هو تقنية وسلطة، تقسيم عمل وتركيز للموارد، يصير غريبا اكثر فأكثر عن القيم وعن مطالب الفاعلين الاجتماعيين.

إذا كانت فكرة مجتمع الجماهير أو مجتمع الاستهلاك قد أحلت محل المجتمع الصناعى فذلك لانها تأخذ فى الاعتبار الفصل بين عالم الانتاج وعالم الاستهلاك، فى حين أن المجتمع الصناعى كان يعرف الانسان كعامل أى بنفس مصطلحات نظام الانتاج.

لم نعد نلحظ وجود مجتمع منظم حول المؤسسات السياسية. إننا نرى من جانب مراكز الادارة الاقتصادية والسياسية والعسكرية ومن جانب آخر المجال الخاص للحاجة. يبدو أن كل اتصال بين النظام أو الفاعل قد اختفى. نحن لم نعد ننتمى الى مجتمع أو طبقة اجتماعية أو أمة ؛ على اعتبار أن حياتنا، فى جزء منها، محددة بواسطة السوق العالمى وفى الجزء الاخر منغلقة فى مجال حياة شخصية وعلاقات بين شخصية

وتقاليد ثقافية. ويمكن لدانييل بل أن يبدى قلقه على أفول المجتمعات التى يشكل فيها الانتاج والاستهلاك والادارة السياسية عوالم مستقلة تدير قواعد متنافرة فيما بينها .

بينما يضع السوق المنافسة محل القواعد الاجتماعية والقيم الثقافية، يضع السلوك الشخصى الهوس بالهوية محل المشاركة الاجتماعية، وتصبح مجتمعاتنا زُمراً، يقل تناسقها شيئا فشيئا، من الجماعات والثقافات الفرعية والأفراد. وكما ان الهوية الجماعية وكذلك الفردية هشة فى عالم منفتح على رياح السوق، تمتد بين السوق والحياة الخاصة منطقة تقع بين الحدود مازال يُرى فيها أطلال الحياة العامة ويستقر فيها العنف بنفس الايقاع الذى تتراجع به التنشئة الاجتماعية .

أى إجابة نقدمها، فى موقف يبدو فيه الحنين الى الواحد والى نظام العالم غير مجد، ويؤدى فيه الانفصال التام للفاعل عن النظام الى تواجد ذاتية همجية ونظام قسرى بلا ادنى تلاحم؟ لقد بحث الكتاب الذى انتهينا للتو من قراءته عن هذه الاجابة. فبعد ان تابع تراجُع الثنائية المسيحية والديكارتية، والتى كُبتت بواسطة المادية المتفائلة لعصر التنوير وبصورة أشد بواسطة فلسفات التقدم، ثم تعرض بعد ذلك لرد الفعل ضد الحداثى، فى مواجهة النزعة التاريخية من نيتشه الى مدرسة فرانكفورت وميشيل فوكو، ورصد أخيراً القطيعة بين الليبرالية الجديدة والعقلانية التى لا تؤمن إلا بالتغيير وبين الذاتية ما بعد الحداثية التى تركب من خليط من علامات الثقافات الماضية، واقترح الكتاب فكرة أن الطريقة الوحيدة لتفادى انفراط المجتمع الحديث هى الاعتراف بأن الحداثة لا تقوم كلية على العقلنة، وأنها تتحدد، منذ نشأتها، بالانفصال ـ ولكن أيضاً بالتكامل – بين العقل والذات وبصورة أكثر تحديدا بين العقلنة وتحقيق الذات. وبدلا من اعتبار أن العقلنة التقنية والاقتصادية تدمر الذاتية بصورة متصاعدة يبين الكتاب كيف أن الحداثة تنتج الذات، التى ليست هى الفرد ولا الماهية التى يبنيها التنظيم الاجتماعى، ولكنها هى العمل الذى يتحول من خلاله الفرد الى فاعل، أى الى شخص فعال قادر على تغيير موقعه بدلا من الاكتفاء باعادة انتاجه بواسطة سلوكه.

لم يجد هذا الفكر جذوره فى السوسيولوجيا بمعناها المعروف ولكنه وجدها فى أعمال فرويد، هذا إذا أردنا أن نتفق على أن فرويد سعى، فى نظريته وفى ممارسته، الى تجاوز التعارض الحاد بين الهو والأنا والأنا الأعلى وحاول العثور على أساس لأنا هى بالنسبه له لا يمكن ان تكون سوى أنا المتكلم، إذ أنه طالما شجب باستمرار أوهام الأنا والوعى.

إن الدعوة الى الذات يمكن أن تتحول الى العداء للعقلنة وتتراجع الى هوس بالهوية أو انغلاق فى جماعة، ويمكنها أيضاً ان تكون ارادة للحرية وتتحالف مع العقل كقوة نقدية؛ وبصورة موازية يمكن للعقل أن يتطابق مع أجهزة الادارة التى تتحكم فى سيل المال وفى القرار وفى المعلومات، ويدمر الذات والمعنى الذى يسعى الفرد لأن يعطيه لافعاله. ولكن يمكنه ايضا أن يتحالف مع الحركات الاجتماعية التى تتولى الدفاع عن الذات ضد تركيز الموارد الذى يرتبط بمنطق للسلطة وليس بمنطق العقل.

الاجابة المحددة التى يقدمها هذا الكتاب هى أن العقل والذات اللذان يمكن أن يصيرا غريبيين ومتعارضيين، يمكنهما أيضا أن يتحدا، وأن يكون مفاعل هذا الاتحاد هو الحركة الاجتماعية، أى تحول الدفاع الشخصى والثقافى للذات الى فعل جماعى موجه ضد السلطة التى تخضع العقل لمصالحها. هكذا تعود الحياة الى مجال اجتماعى كان قد بدا عليه أنه قد فرغ من كل مضمون، مجالا يقع بين الاقتصاد الذى يكتسب البعد العالمى وبين ثقافة مخصخصة. وبقدر ما تحطم نهائيا التعريف القديم للحياة الاجتماعية كمجموع اتصالات بين مؤسسات وآليات تنشئة اجتماعية، بواسطة الحداثة المنفرطة، بقدر ما تعتمد المضامين الواقعية لهذه الحداثة على القدرة التى للحركات الاجتماعية، حاملة لواء تأكيد الذات، على كبح جماح قوة الاجهزة وهوس الهوية فى آن. بُنى الجزء الثالث من هذا الكتاب حول هذا التطابق بين مفهومى الذات والحركة الاجتماعية.

ان تاريخ الحداثة هو تاريخ التأكيد المزدوج للعقل والذات، منذ التعارض الذى كان موجوداً فى عصرى النهضة والاصلاح والذى لم يتمكن إراسم من تجاوزه. والحركات الاجتماعية، ابتداء من حركات البرجوازية الثورية، ثم الحركة العمالية، وأخيراً الحركات الاجتماعية الجديدة ذات الاهداف الثقافية أكثر منها اقتصادية، تدعو جميعها بشكل متزايد ومباشر الى الجمع بين العقل والذات، وذلك بالفصل المتنامى للعقل عن المجتمع من جانب، وللذات عن الفرد من جانب اخر.

هذه الخلاصة تستبعد أى عودة لفلسفة ما للنظام الاجتماعى أو للتاريخ، رغم أن كل فرد يشعر فى داخله بدفعة تجاه الاندماج الاجتماعى سواء كان من نمط دينى أو سياسى أو قانونى. ولكن هذا هو الثمن الذى يجب أن يُدفع من أجل الحماية من كل الاغواءات الشمولية التى تناوبت على العالم منذ ما يقرب من قرن وغطته بمعسكرات اعتقال وبحروب مقدسة وبدعاية سياسية.

إن الحداثة رافضة لكل أشكال الشمول، والحوار بين العقل والذات، ذلك الحوار الذى لا يمكنه ان ينقطع ولا ان يكتمل، هو الذى يحتفظ بطريق الحرية مفتوحا.

مراجع أساسية

Première partie

ALQUIÉ Ferdinand, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, 1950, 384 p. (citation p. 198).

SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, Seuil, Points Sagesse, Intr. A. Mandouze, 1982, 418 p., en particulier livres VIII, X et XI.

BENETON Philippe, *Introduction à la politique moderne*, Hachette Pluriel, 1987, 490 p. (1re partie : « Les anciens et les modernes », pp. 29-147).

BENICHOU Paul, *Morales du Grand Siècle*, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1948, 231 p.

BENJAMIN Walter, *Paris, capitale du XIXe siècle. Le livre des passages, 1927-1929 et 1934-1940*, 1re éd. 1982, tr. fr. Cerf, 1989, 972 p. (en particulier Baudelaire, pp. 247-404).

BESNARD Philippe, *Protestantisme et capitalisme*, Colin U2, 1970, 427 p.

BLOOM Alan, *L'Ame désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale*, Préface de Saul Bellow, tr. fr. Julliard, 1987, 332 p.

BRUBAKER R., *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Londres, Allen and Unwin, 1984.

BURLAMAQUI J. J., *Éléments de droit naturel*, Genève, 1751 (nouv. éd. Paris, 1983).

CASSIRER Ernst, *La Philosophie des Lumières*, 1932, tr. fr., Fayard (nouv. éd., 1966, 351 p.).

CHARTIER Roger, *Les Origines culturelles de la Révolution française*, Seuil, 1990, 245 p.

COLIN Pierre et MONGIN Olivier (sous la dir. de), *Un monde désenchanté? Débat avec Marcel Gauchet*, Cerf, 1988, 104 p.

COLLETTI Lucio, *Ideologia e societa*, Bari, Laterza, 1969 (en particulier la 2e partie consacrée à Rousseau).

COMTE Auguste, *Discours sur l'esprit positif*, 1844, nouv. éd. Vrin, 1983, 172 p.
— *Discours sur l'ensemble du positivisme*, 1849;
— *Catéchisme positiviste*, 1849, Éd. P. F. Pécaut, Garnier, 1909;
— *Système de politique positive*, 1851-54, vol. 7-10 de la reproduction de l'édition originale, Anthropos, 1968-71;
— Cf. aussi *Politique d'Auguste Comte*, textes réunis par P. Arnaud, Colin, Coll. U., 1965, 392 p.

CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1795, Éd. A. Pons, Flammarion, 1988, 352 p.

DARAKI Maria, «L'Émergence du sujet singulier dans les "Confessions d'Augustin"», *Esprit*, 1981, pp. 95-117.

DERATHE Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, 2e éd., 1950, 464 p.

DESCARTES René, l'édition Bridoux de La Pléiade comprend le *Discours de la méthode*, 1637 (pp. 125-179), les *Méditations métaphysiques*, 1641 (pp. 257-334) suivies des *Objections et réponses* (pp. 335-552), *Les Passions de l'âme*, 1647 (pp. 695-802) et des lettres, parmi lesquelles les «Lettres à Élisabeth».

DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Esprit, 1983, 267 p. (en particulier 1re partie pp. 33-114).

DURKHEIM Émile, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Rivière, 1953, 200 p.

EHRARD Jean, *L'Idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Flammarion, 1970, 445 p.

EISENSTADT Shmuel N., *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View*, New York, Londres, Basic books, 1968, 400 p.

ÉRASME, on se reportera à Jean-Claude MARGOLIN, *Érasme par lui-même*, Seuil, 1965. Je remercie J.-C. Margolin de m'avoir communiqué plusieurs de ses articles publiés dans des revues françaises et étrangères.

FEBVRE Lucien, *Un destin : Martin Luther*, Rieder, 1928, 3e éd. PUF, 1952, 219 p.

FLEISHMANN Eugen, *La Philosophie politique de Hegel*, Plon, 1964, 402 p.

FURET François, *La Révolution 1770-1880, Histoire de France*, t. IV, Hachette, 1988, 525 p.
FURET François et OZOUF Mona, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Flammarion, 1988, 1 125 p.
GAUCHET Marcel, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, N.R.F., Bibliothèque des Sciences Humaines, 1985, 303 p.
— *La Révolution des droits de l'homme*, N.R.F., Bibliothèque des Histoires, 1988, 341 p.
GIERKE Otto, *Natural Law and the Theory of Society 1500-1800*, rééd. (avec un essai de E. Troeltsch), Boston, Beacon Press, 1960, 423 p.
GILSON Étienne, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 1930, 336 p.
GOYARD-FABRE Simone, *La Philosophie des Lumières en France*, Klincksieck, 1972, 341 p.
— *John Locke et la raison raisonnable*, Vrin, 1986, 197 p.
— *Philosophie politique XVI^e-XX^e siècle*, PUF, 1987, 544 p.
GROETHUYSEN Bernard, *Philosophie de la Révolution française*, Gallimard, 1956 et 1982 (précédé d'un texte sur Montesquieu), 307 p.
— *Origines de l'esprit bourgeois en France*, t. I, *L'Église et la bourgeoisie*, 1927, éd. fr. Gallimard, 1977, 305 p (seul le tome I a été publié),
— *J.-J. Rousseau*, Gallimard, 1949, 2e éd. 1983, 409 p.
GROOT (GROTIUS) Hugo de, *Le Droit de la guerre et de la paix*, 1625, publication de l'Université de Caen, 1984, 2 vol., 1043 p.
HALÉVY Élie, *La Formation du radicalisme philosophique. La Révolution et la doctrine de l'utilité 1789-1805*, Alcan, 1901-1904, 3 vol. (t. I : *La Jeunesse de Bentham*, t. II : *Évolution de la doctrine utilitaire*; t. III : *Le radicalisme philosophique*).
HAZARD Paul, *La Crise de la conscience européenne 1680-1715*, 1935, nouv. éd. Fayard, 1971, 443 p.
HEGEL G. W F., *La Phénoménologie de l'esprit*, 1806, tr. fr. de J. Hyppolite, t. 1, Aubier, 1938, 358 p.
— *Le Droit naturel*, 1801, tr. fr. Gallimard Idées, 1972, 186 p.
HOBBES, *Leviathan, 1651*, Pelican Classics, Penguin Books, 1968, 729 p, tr. fr. de F Tricaud, Sirey, 1971, 781 p.
— *Le Citoyen ou les Fondements de la politique*, Flammarion, avec une introduction de Simone Goyard-Fabre, 1982, 408 p.
HYPPOLITE Jean, *Études sur Marx et Hegel*, Rivière, 1955

— *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Rivière, 1944, nouv. éd. Seuil, 1983, 124 p.

KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1785, tr. fr. Vrin, 1987, 153 p.

— *Critique de la raison pratique*, 1788, tr. fr. avec Intr. de F. Alquié, 1943, Quadrige, PUF, 1985, 189 p.

LEITES Edmund, *La Passion du bonheur. Conscience puritaine et sexualité moderne*, 1986, tr. fr. Cerf, 1988, 191 p. et illustrations.

LEWIS Geneviève, *L'Individualité selon Descartes*, thèse 1947, PUF, 1950, 250 p.

LOCKE John, *Deuxième Traité du gouvernement civil*, Londres, 1688, éd. S. Goyard-Fabre, Flammarion, 1984, ou éd. B. Gilson, Vrin, 1985 (l'édition critique de P. Laslett, Cambridge University Press, revue en 1963, apporte des commentaires importants).

LUKACS Georg, *Histoire et conscience de classe*, 1923, tr. fr. Minuit, Arguments, 1960, 381 p.

LUTHER Martin, on se réfère surtout ici aux écrits de 1520 :

— « De la liberté du chrétien. »

— « A la noblesse chrétienne de la nation allemande sur l'amendement de la condition du chrétien. »

— « Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église. »

— « Le traité du serf arbitre » est de 1525.

MANDOUZE André, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, thèse, Études Augustiniennes, 1968, 797 p.

MANENT Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Calmann-Lévy, 1987, et Pluriel, 250 p.

— *Naissance de la politique moderne, Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Payot, 1977.

MARCUSE Herbert, *Raison et révolution, Hegel et la naissance de la théorie sociale*, 1941, tr. fr. Minuit, 1968, 472 p.;

— *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, tr. fr., Minuit, 1968, 281 p.

MARX Karl, dans l'édition M. Rubel de La Pléiade, *Les Manuscrits de 1844* (t. II, pp. 3-141), *L'Idéologie allemande* (avec Friedrich Engels) (t. III, pp. 1039-1325). Cf. aussi *Les Luttes de classes en France*, 1848-1849, et *La Guerre civile en France*, 1871.

MAUZY Robert, *L'Idée de bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Colin, 1960, 727 p.

MENDES SARGO Emmanuel, *La Guerre des Paysans. Thomas Müntzer et le communisme*, thèse non publiée, Nanterre, 1985.

MORNET Daniel, *Les Origines intellectuelles de la Révolution française, 1715-1787*, 1933, rééd. Colin, 1967 et La Manufacture, 1989, 632 p.

PARSONS Talcott, *Sociétés. Essai sur leur évolution comparée*, 1966, tr. fr. 1973, 158 p.

— *Le Système des sociétés modernes*, tr. fr. Dunod, 1973, 170 p.

PASCAL, *Pensées*, Éd. Brunschvicg, Hachette, 1897.

POLANYI Karl, *La Grande Transformation*, 1944, tr. fr. (avec une préface de Louis Dumont), Gallimard, 1983, 423 p.

POLIN Raymond, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, PUF, 1953 (et colloque Thomas Hobbes dirigé par R. Polin, PUF, 1990, 421 p.);

— *La Politique morale de John Locke*, PUF, 1960, 320 p.

POPPER Karl, *Misère de l'historicisme 1944-45*, tr. fr. 1956, revue par Renée Bouveresse, Vrin, 1986, éd. Agora, 1988, 214 p.

PUFENDORF Samuel, *Le Droit de la nature et des gens*, 1672, publication de l'Université de Caen, 1987, 2 vol., 619 et 506 p.

RAYNAUD Philippe, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, PUF, 1987, 217 p.

RIALS Stéphane, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Pluriel, 1988, 772 p.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts*, 1750;

— *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 1754;

— *Du contrat social*, 1762;

— *Émile ou De l'éducation*, 1762.

SALVADORI Massimo, *Dopo Marx*, Turin, Einaudi, 1981.

SCAFF Lawrence A., *Fleeing the Iron Cage : Culture, Politics and Modernity in the Thought of Max Weber*, Berkeley University of California Press, 1989, 265 p.

SÈVE René, *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, PUF, 1989, 237 p.

STAROBINSKI Jean, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Plon, 1957, nouv. éd. Gallimard Tel, 1982, 475 p.;

— *L'Invention de la liberté 1700-1789*, Genève, Skira, 1964, 224 p.

TAWNEY R. H., *La Religion et l'essor du capitalisme*, 1926, tr. fr. avec préface de E. Labrousse, Rivière, 1951, 320 p.

TAYLOR Charles, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge University Press, 1989, 601 p.

TOCQUEVILLE Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, 1835 et 1840, éd. Garnier-Flammarion avec préface de F. Furet, 2 vol.,

1981 570 p. + 414 p., en particulier t. I, 2e partie, et t. II, 3e et 4e parties.

TOULMIN Stephen, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, New York, Free Press, 1990, 228 p.

VENTURI Franco, *Au siècle des Lumières*, Mouton, 1971, 301 p.

VERNANT Jean-Pierre, *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1989, 232 p.

WAHL Jean, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Rieder, 1929, PUF, 1951, 208 p.

WEBER Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1905. J'ai utilisé la traduction anglaise de T. Parsons, 3e éd., Londres, Allen and Unwin, 1950;

— *Économie et société*, 1922, tr. fr. t. I, Plon, 1971, 637 p. (j'ai utilisé la tr. espagnole en 2 volumes de J. Medina E. Mexico, Fondo de cultura económica);

— *Le Savant et le politique* (« La science comme vocation » et « La politique comme vocation », 1919), Plon, 1959, 201 p.

Deuxième partie

ADORNO Theodor, FRANKEL-BRUNSWIK Else, LEVINSON Daniel J. et NEVITT SANFORD R., *The Authoritarian Personality*, New York, Harper, 1950, 990 p. (cf. aussi M. Horkheimer).

ALBERT Michel, *Capitalisme contre capitalisme*, Seuil, 1991, 318 p.

ARENDT Hannah, *La Crise de la culture* (recueil d'essais), 1954, tr. fr. Gallimard, 1972, 380 p.

ARON Raymond, *Dimensions de la conscience historique*, Plon, 1961, 341 p.

— *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Calmann-Lévy, 1972, 381 p.

BAREL Yves, *La Société du vide*, Seuil, 1984, 268 p.

BAUDRILLARD Jean, *A l'ombre des majorités silencieuses ou La Fin du social*, 1re éd. 1978, Médiations Denoël-Gonthier, 1982, 115 p.

— *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard Les Essais, 1972, 268 p.

BECK Ulrich, *Risikogesellschaft*, Francfort, Suhrkamp, 1982.

BELL Daniel, *Les Contradictions culturelles du capitalisme*, 1976, tr. fr. PUF, 1979, 293 p.

— *La Volonté de savoir, Histoire de la sexualité*, t. I, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1976, 211 p.
— *L'Usage des plaisirs, Histoire de la sexualité* t. II, N.R.F., Bibliothèque des Histoires, 1984, 287 p.
— *Le Souci de soi, Histoire de la sexualité*, t. III, N.R.F., Bibliothèque des Histoires, 1984, 288 p.
— *Résumé des cours 1970-1982*, Julliard, 1989, 166 p.
FOURASTIÉ Jean, *Le Grand Espoir du XX^e siècle*, 2^e éd., PUF, 1950, 224 p.
FREUD Sigmund, *Pour introduire le narcissisme*, 1914 (tr. J. Laplanche in *La Vie sexuelle*, 1969).
— *Métapsychologie*, 1915, tr. fr. N.R.F. Idées, 1968, 187 p.
— *Psychologie collective et analyse du Moi*, 1921 (dans *Essais de psychanalyse*, tr. Jankélévitch).
— *Le Moi et le Ça*, 1923, *ibid.*
— *Sigmund Freud présenté par lui-même*, 1925, tr. fr. N.R.F., 1984, 143 p.
— *Malaise dans la civilisation*, 1929, tr. fr. PUF, 1971, 107 p.
— *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, 1939, tr. fr. avec préface de Marie Moscovici, N.R.F., 1989, 256 p.
FRIEDMANN Georges, *La Crise du progrès*, Gallimard, 1936;
— *Où va le travail humain?* (nouv. éd., Gallimard, 1963, 450 p.)
— *Sept Études sur l'homme et la technique*, Gonthier Médiations, 1966, 215 p.
FROMM Erich, *La Peur de la liberté*, 1941, tr. fr. Buchet-Chastel, 1963, 245 p.
GAUCHET Marcel, SWAIN Gladys, *La Pratique de l'esprit humain : l'institution asilaire et la pratique démocratique*, Gallimard, Bibl. des Sciences humaines, 1980, 524 p.
GELLNER Ernest, *Nations et nationalisme*, 1983, tr. fr. Payot, 1989, 208 p.
GRODDECK Georg, *Au fond de l'homme, cela (Le livre du Ça)*, tr. fr. Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1963, 330 p., avec une introduction de L. Durrell.
HOBSBAWM Eric, *Nations et nationalisme depuis 1780*, tr. fr., Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1992, 247 p.
HORKHEIMER Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, tr. fr. Gallimard, Les Essais, 1974, 311 p.
— *Critique of Instrumental Reason* (recueil d'essais écrits entre 1957 et 1967), New York, Continuum, 1974, 163 p.
— *Éclipse de la raison*, 1947, Payot, 1974, 239 p.

— avec Th. Adorno, *La Dialectique de la raison*, 1947, tr. fr. Gallimard, 1974, 281 p.

HUGHES Stuart, *Consciousness and Society, the Orientation of European Social Thought, 1890-1930*, Random House, 1958, 433 p.

JAMESON Fredric, *Post-Modernism or the Culture Logic of Late Capitalism*, Londres et New York, Verso, 1991, 438 p.

JAY Martin, *L'Imagination dialectique. L'École de Francfort, 1923-1950*, 1973, tr. fr. Payot, 1977, 416 p.

— *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*, University of California Press, 1984, 576 p.

LACAN Jacques, *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose* et *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, in *Écrits*, Seuil, 1966, 924 p., pp. 531-583 et 793-827.

LACLAU Ernesto, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Londres, Verso, 1979.

LASH Scott, *Sociology of Post-Modernism*, Londres, Routledge, 1990, 300 p.

— avec Jonathan FRIEDMAN (sous la dir. de), *Modernity and Identity*, Oxford, Blackwell, 1992.

LE RIDER Jacques, *Modernité viennoise et crises de l'identité*, PUF, 1990, 432 p.

LIPOVETSKY Gilles, *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, 1983, 247 p.

— *L'Empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris, N.R.F., Bibliothèque des Sciences Humaines, 1987, 340 p.

LIPSET Seymour M., *L'Homme et la politique*, tr. fr. Seuil, 1963, 464 p., avec une présentation de J.-M. Domenach.

LOWENTHAL Leo, *Literature, Popular Culture and Society*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1961, 169 p.

LYOTARD Jean-François, *La Condition post-moderne*, Éd. de Minuit, 1979, 108 p.

— *Le Post-moderne expliqué aux enfants*, Galilée, 1986.

— *Le Différend*, Minuit, 1983, 280 p.

MAFFESOLI Michel, *Le Temps des tribus*, Klincksieck, 1988, 226 p.

MALDONADO Tomas , *Il futuro della modernita*, Milan, Feltrinelli, 1987.

MARCUSE Herbert, *Éros et civilisation*, 1955, tr. fr. Minuit, 1963, 240 p.

— *L'Homme unidimensionnel*, 1967, tr. fr. Minuit, 1968, 281 p.
MOSCOVICI Marie, *L'Ombre de l'objet. Sur l'inactualité de la psychanalyse*, Seuil, 1990, 149 p.
MUSIL Robert, *L'Homme sans qualités*, tr. fr. Ph. Jaccottet, Seuil, 1966, 800 et 1043 p. (éd. antérieure 1957-58 en 4 vol.).
NIETZSCHE Friedrich, *La Naissance de la tragédie*, tr. fr. de G. Bianquis, Gallimard, 1940, 239 p.
— *Humain, trop humain. Un livre pour esprits libres*, 1878, tr. fr. Gallimard, Folio, 1968, 400 et 413 p.
— *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux*, 1881, tr. fr. Gallimard, 1970, 787 p.
— *Le Gai Savoir, la gaya scienza*, 1882, tr. fr. et intr. de P. Klossowski, Club Français du Livre, 10/18, 1957, 431 p.
— *Le Crépuscule des idoles* suivi de *Le Cas Wagner*, 1848, tr. fr. Flammarion, 1985 (avec introduction de Christian Jambet), 250 p.
— *Par-delà le bien et le mal*, 1888, tr. fr. Bordas, 1948, Pluriel, 257 p.
ROHEIM Geza, *Psychanalyse et anthropologie. Culture. Personnalité. Inconscient*, Gallimard, 1967, tr. de Marie Moscovici, 605 p.
SCHOPENHAUER Arthur, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, 1818, tr. fr. A. Burdeau revue par R. Roos, PUF, 1966, 1434 p.
SCHORSKE Karl, *Vienne fin de siècle*, 1979, tr. fr. 1983, 383 p.
SENNETT Richard, *Les Tyrannies de l'intimité*, 1967, tr. fr. Seuil, 1979.
SIMON Herbert, MARCH James, *Les Organisations*, 1966, tr. fr. 2e éd. Dunod, 1969, 253 p., avec préface de M. Crozier.
THUROW Lester, *Head to Head : the Coming Economic Battle among Japan, Europe and America*, Morrow, 1992, 336 p.
TURKLE Sherry, *The Second Self Computer and Human Spirit*, New York, Simon and Shuster, 1984.
TURNER Brian S. (sous la dir. de), *Theories of Modernity and Post-Modernity*, Londres, Sage, 1990, 184 p. (en particulier articles sur Habermas et Lyotard).
VATTIMO Gianni, *La Fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, 1985, tr. fr. Seuil, 1987, 191 p.
— *La Société transparente*, Desclée de Brouwer, 1990.
— (sous la dir. de), *La Sécularisation de la pensée*, 1986, tr. fr. Seuil, 1988, 217 p.

WEBER Eugen, *La Fin des terroirs : la modernisation de la France rurale*, 1977, tr. fr., Fayard, 1983, 945 p.
WESTBROOK Robert B., *John Dewey and American Democracy*, Cornell University Press, 1991, 570 p.
WIEVIORKA Michel, *L'Espace du racisme*, Seuil, 1991, 251 p.

Troisième partie

ARDIGO Achille, *La sociologia oltre il post-moderno*, Bologne, Il Mulino, 1988.
ATLAN Henri, *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant*, Seuil, 1979, nouv. éd. Points Sciences, 1986, 286 p.
— *Tout, non, peut-être*, Seuil, 1991, 351 p.
BALANDIER Georges, *Le Détour. Pouvoir et modernité*, Fayard, 1985, 266 p.
BAUDELAIRE Charles, *Le Peintre de la vie moderne*, en particulier IV : *La Modernité*, in Robert Laffont, «Bouquins», 1980, pp. 797-799.
BELLAH Robert, *et al.*, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press, 1985, 355 p.
BERLIN Isaiah, *Éloge de la liberté*, 1969, tr. fr., Calmann-Lévy, 1988, 288 p.
— *The Crooked Timber of Humanity*, New York, Knopf, 1991.
BERMAN Marshall, *The Politics of Authenticity. Radical Individualism and the Emergence of Modern Society*, New York, Atheneum, 1970.
BERNSTEIN Richard (sous la dir. de), *Habermas and Modernity*, Cambridge, MIT Press, 1985.
BIRNBAUM Pierre, LECA Jean (sous la dir. de), *Sur l'individualisme*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986 (en particulier l'article d'A. Pizzorno).
BIRNBAUM Pierre, *La Fin du politique*, Seuil, 1975, 285 p. (en particulier la 2e partie);
— *La Logique de l'État*, Fayard, 1982, 236 p. (en particulier les deux premières parties).
BOBBIO Norberto, *Il futuro della democrazia*, Turin, Einaudi, 1984 (nouv. éd. 1991, 220 p.).

BOURETZ Pierre (sous la dir. de), *La Force du droit. Panorama des débats contemporains*, éd. Esprit, 1991, 274 p. (en particulier les articles de Bouretz sur Rawls et de Lenoble sur Habermas).

CASTELLS Manuel, *The City and the Grass-Roots*, Londres, Edward Arnold, 1983, 450 p.

COHEN Jean, ARATO Andrew, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MIT Press, 1992, 771 p.

DUBET François, *La Galère. Jeunes en survie*, Fayard, 1987, 503 p.
— *Les Lycéens*, Seuil, 1991, 311 p.

DUMONT Louis, *Homo aequalis 1 : Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines, 1977, rééd. 1985, 270 p.
— *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, 1983, 280 p.
— *Homo aequalis 2 : L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1991, 312 p.

ERIKSON Erik, *Adolescence et crise. La quête de l'identité*, Flammarion, 1972, 341 p.

FERRY Jean-Marc, *Habermas, l'éthique de la communication*, PUF, 1987, 587 p.

FERRY Luc et RENAUT Alain, *68-86, itinéraires de l'individu*, Gallimard, 1986, 134 p.

FRIEDMANN Georges, *La Puissance et la sagesse*, Gallimard, 1970, 503 p. (en particulier la 2e partie, « L'effort intérieur »).
— *Journal de guerre 39-40*, Gallimard, 1987, 308 p.

FUKUYAMA Francis, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, tr. fr., Flammarion, 1992, 452 p.

GIACOMETTI Alberto, *Écrits*, Hermann, 1990, 306 p.

GIDDENS Anthony, *The Consequences of Modernity*, Cambridge Polity Press, 1990, 186 p.
— *Modernity and Self-Identity*, 1992.

GOFFMAN Erving, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, 1959, éd. Anchor, 255 p.

GORZ André, *Adieu au prolétariat*, Galilée, 1980, 240 p.;
— *Métamorphoses du travail, quête du sens. Critique de la raison économique*, Galilée, 1988, 302 p.

HABERMAS Jürgen, *Théorie et pratique. Critique de la politique*, 1963, tr. fr. Payot, 1975, 2 vol., 240 et 236 p.
— *Après Marx*, 1976, tr. fr. Fayard, 1985, 340 p.
— *Théorie de l'agir communicationnel*, 1981, tr. fr. 2 vol.,

Fayard, 1987, 447 et 477 p. (tr. de J.-M. Ferry t. 1 ; J.-L. Schlegel, t. 2).
— *Le Discours de la philosophie de la modernité. Douze conférences*, 1985, tr. fr. Fayard, 1988, 484 p.
— *Morale et communication*, 1983, tr. fr. Cerf, 1986, 212 p.
— *Écrits politiques 1985-1987-1990*, tr. fr. Cerf, 1990, 263 p.
HARRÉ Ron, *Personal Being: A Theory for Individual Psychology*, Oxford, Blackwell, 1983, 299 p.
HELLER Agnes, *The Power of Chain*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1985, 317 p. (surtout chap. III, « Everyday life, Rationality of Reason, Rationality of intellect »).
HIRSCHMAN Albert, in David Collier (sous la dir. de), *The New Authoritarianism in Latin America*, Princeton University Press, 1979.
KEPEL Gilles, *La Revanche de Dieu*, Seuil, 1991, 283 p.
KHOSROWKHAVAR Farhad, Rupture de l'unanimisme dans la révolution iranienne, thèse pour le Doctorat ès Lettres non publ., 1992, 567 p. et 186 p. d'annexes.
KOHUT Heinz, *The Analysis of the Self*, New York International University Press, 1971, trad. fr.: Le Soi: la psychanalyse des transferts narcissiques, PUF, 1974, 376 p.;
— *The Restoration of the Self*, New York International University Press, 1977.
LAING Ronald D., *The Divided Self*, Harmondsworth, Penguin, 1965, trad. fr. *Le Moi divisé*, Stock, 1970, 191 p.
LAPEYRONNIE Didier, *De l'expérience à l'action*. Mémoire d'habilitation, n.p., EHESS, 1992, 248 p.
LAPEYRONNIE Didier, MARIE Jean-Louis, *Campus Blues. Les Étudiants face à leurs études*, Seuil, 1992, 266 p.
LASCH Christopher, *The Culture of Narcissism*, New York, Norton, 1978, 268 p.,
— *The Minimal Self*, Londres, Picador, 1985.
LASH Scott, FRIEDMAN Jonathan (sous la dir. de), *Modernity and Identity*, Oxford, Blackwell, 1992.
LEFORT Claude, *Essais sur le politique XIXe-XXe siècle*, Seuil, Esprit, 1986, 332 p.
— *L'Invention démocratique, Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, 1981, 347 p.
LEVINAS Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, 1971, Livre de Poche, 1988, 122 p.

LEVY Bernard-Henri, *Les Aventures de la liberté*, Grasset, 1991, 489 p.

MAC INTYRE Alasdair, *After Virtue*, Londres, Duckworth, 1981.

MAFFESOLI Michel, *Le Temps des tribus*, Méridiens Klincksieck, 1988, nouv. éd. Livre de poche, 280 p.

MAHEU Louis, SALES Arnaud (sous la dir. de), *La Recomposition du politique*, L'Harmattan et les Presses de l'Université de Montréal, 1991, 324 p.

MALLET Serge, *La Nouvelle Classe ouvrière*, Seuil, 1963, 266 p.

MARSHALL T. H., *Citizenship and Social Class*, Cambridge University Press, 1950.

MATTER Herbert, *Alberto Giacometti*, tr. fr. Gallimard, 1988, 223 p.

MAUPEOU-ABBOUD Nicole de, *Ouverture du ghetto étudiant. La gauche étudiante à la recherche d'un nouveau mode d'intervention politique 1960-1970*, Anthropos, 1974.

MEAD George Herbert, *L'Esprit, le soi et la société*, 1934, tr fr PUF, 1963, 332 p.

MELUCCI Alberto, *L'invenzione del presente*, Bologne, Mulino, 1982;

MONGARDINI Carlo, *Il futuro della politica*, Milan, Franco Angeli, 1990, 124 p.

MORIN Edgar, *L'Esprit du temps*, Grasset, 1962, 277 p.

— *Pour sortir du XX^e siècle*, Nathan, 1981, 380 p.

MOSCOVICI Serge, *L'Age des foules*, Fayard, 1981, 503 p.

— *La Machine à faire des dieux. Sociologie et psychanalyse*, Fayard, 1988, 485 p.

PERRON Roger, *Genèse de la personne*, PUF Le Psychologue, 1985, 256 p.

POULANTZAS Nicos, *Les Classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Seuil, 1974, 365 p.

RAWLS John, *La Théorie de la justice comme équité; une théorie politique et non pas métaphysique*, in *Philosophy and Public Affairs*, XIV, 3, 1985, tr. fr. in *Individu et justice sociale*, Seuil, 1988, 317 p. Publication d'un colloque tenu autour de John Rawls, *Théorie de la justice*, 1971, tr. fr. Seuil, 1987.

RENAUT Alain, *L'Ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1989, 299 p.

REX John, *Ethnic Identity and Ethnic Mobilization in Britain*, Economic and Social Research Council, 1991, 129 p.

RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, 428 p. (en particulier la préface sur l'analyse critique du *cogito* et les premières études sur l'ipséité, la personne et l'approche pragmatique).

RORTY Richard, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989, 201 p.

SARTRE Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1946, 141 p.;

— *Critique de la raison dialectique*, précédée de *Questions de méthode*, t. 1, *Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1960, 755 p.

— *Situation III*, N.R.F., 1949 (en particulier « Matérialisme et révolution », pp. 135-225);

— *Situation VII*, *Problèmes du marxisme* (en particulier la polémique avec Claude Lefort).

TABBONI Simonetta, *Costruire nel presente. Le giovani donne, il tempo e il denaro*, Milan, Franco Angeli, 1992, 169 p.

Le Temps de la réflexion, 1981, II, « Le religieux dans le politique » (articles de C. Lefort, M. Abensour, E. Weil, L. Strauss, etc.), Gallimard, 542 p.

Thesis Eleven, n° 23, Melbourne, 1989, « Redefining Modernity. The Challenge to Sociology » (art. de Bauman, Beck, Böhm, Arnason, Raulet, Touraine);

— n° 31, 1992 : « Interpreting Modernity » (articles de A. Heller, C. Castoriadis, A. Honneth, M. Jay, N. Luhman).

TOTARO Francesco, *Produzione del senso. Forme del valore et dell'ideologia*, Publication de l'Université Catholique de Milan, 1979, 216 p. (en particulier ch. IV sur Weber).

TOURAINE Alain, *Sociologie de l'action*, Seuil, 1965, 501 p.

— *Production de la société*, Seuil, 1973, 543 p.

— *Pour la sociologie*, Seuil, Points, 1974, 243 p.

— *La Voix et le regard*, Seuil, 1978, 310 p.

— *Le Retour de l'acteur. Essai de sociologie*, Fayard, 1984, 350 p.

WALZER Michel, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origin of Radical Politics*, Cambridge, Massachusetts, 1965, 2e éd., 1982, 334 p.

WEINER Richard, *Cultural Marxism and Political Sociology*, Londres, Sage, 1981, 271 p. (ch. IV, V et VI sur la formation de la conscience de classe).

WIEVIORKA Michel, *Sociétés et terrorisme*, Fayard, 1988, 565 p.

— *L'Espace du racisme*, Seuil, 1991, 252 p.
ZINOVIEV Alexandre, *L'Avenir radieux*, L'Age d'Homme, 1978, 280 p.

محتويات الكتاب

المشروع القومى للترجمة

اللغة العليا	جون كوين	أ. د. أحمد درويش
الوثنية والإسلام	مادهو بانيكار جى. ام	أ. أحمد فؤاد بلبع
التراث المسروق	جورج/ جيمس	ت : شوقى جلال
كيف تتم كتابة السيناريو	اتى كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : د. محمد علاء الدين منصور
اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : د. سعد مصلوح/ د. وفاء كامل فايد
العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الانطاكى
مشعلوا الحرائق	ماكس فريش	ت : د. مصطفى ماهر
التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : د. محمود محمد عاشور
خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وآخرون
مختارات	فيسوافا شمبيوريسكا	ت : د. محمد هناء عبدالفتاح
طريق الحرير	ديفيد برانستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
ديانة الساميين	روبرتسون سميث	ت : عبد الوهاب علوب
التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
حركات الفن المعاصر	ادوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : د. لطفى عبد الوهاب يحى/ د. فاروق القاضى/ د. حسين الشيخ/ د. منيرة كروان / د. عبد الوهاب علوب
واحة سيوة وموسيقاها		ت : محمد جمال عبد الرحيم
تجلى الجميل	هانز جورج جادامر	ت : سيد توفيق
المثنوى	جلال الدين الرومى	ت : د. إبراهيم الدسوقى شتا
ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : د. بكر عباس
مصادر دراسة التاريخ الإسلامى		
النظريات الحديثة للسرد	والاس فاوتن	ت : د. حياة جاسم
الأسطورة والحداثة	پول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

مختارات	فيليب لاركين	ت : د. محمد مصطفى بدوى
الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : د. طلعت شاهين
الأعمال الكاملة	چورج سفيريس	ت : د. نعيم عطية
قصة العلم	ج. ج. كرواثر	ت : د. يمنى طريف الخولى د. بدوى عبد الفتاح
خوخة وألف خوخة	صمد بهرنكى	ت : د. ماجدة محمد على
مذكرات رحالة	جون أنتيس	ت : د .سيد أحمد على الناصرى
دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
التنوع البشرى الخلاق		ت : نخبة
الانقراض	ديفيد روس	ت : د. مصطفى إبراهيم فهمى
الرواية العربية	روجر ألن	ت : د. حصة عبد الرحمن منيف
الاغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة عبد المنعم كروان
الموت والوجود		ت : بدر الديب
نقد الحداثة		ت : د . أنور مغيث
التاريخ الاقتصادى لافريقيا الغربية		ت : ا . أحمد بلبع
الأعمال الكاملة لسفيوليس		
رسالة فى التسامح		ت : د . منى أبو سنة

المشروع القومى للترجمة
(تحت الطبع)

قصائد حب
الدراما والتعليم
العلاج النفسى التدعيمى
تاريخ النقد الأدبى الحديث
مصر الفرعونية
ت . س . إليوت
الرواية الاسبانوامريكية
ما بعد المركزية الأوربية

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية
رقم الإيداع ٢٤٦٤ / ١٩٩٨
الترقيم الدولى (I. S. B. N. 977 - 235 - 990 - 7)



Critique de la modernité

Alain Touraine



اعتقد الغـرب زمنًا طويلاً أن الحداثة هى انتصار العقل ، وتحطيم الـتراث ، والانتماءات ، واستعمار الخبرة المعاشة بحساب المصالح .

ولكن اليـوم ؛ تتمـرد كل الفئـات التى كانت قـد خضـعت للنخبـة المستنيرة ، العـمال والمستعـمرين والنساء والأطفال ، وترفض أن تطلق كلمـة حديث على عالم لا يعتـرف بخبرتهم الخاصة وبولوجهم إلى ما هو كونى ، وذلك بشكـل جعل من يتماهون مع العقل يبدون من الآن فصاعدًا كحماة لسلطة تعسفية .

هل ينبغى العصف بهذه السيطرة والإقرار بتنوع غير مـحدود للخبرات المعاشة وكافة أشكال التراث ؟ ولكن هذه الاختلافية المفرطة تحمل فى ثناياها عدم التسامح والعنصرية وحروب الدين ، والهـروب إلى ما بعـد الحداثة لا يكـشف إلا عن نضوب الايديولوجيـة التى تطابق بين الحـداثة والترشيد .

ينبغى إعادة بناء الحداثة ، وذلك بالعودة أولاً إلى أصولـها . فمنذ البدء ، منذ القطيعة بين النهضة والإصلاح ، فصمت الحداثة عرّى وحدة العالم القديم ، العقلانى والمقدس فى آن . لقد كلفت العقل باكتـشاف قوانين العالم ، وكلفت الوعى بإظهار ذات لم تعد إلهـية ولكن إنسانية . ثنائية الحداثة هذه والموجودة لدى ديكارت وفى إعلان حقوق الإنسان ، قـد قوضها كبرياء فلسفة التنوير وفلاسفة التـاريخ . واليوم وبعد أن تداعت مملكة العقل الغازى ، والتى عصف بهـا نيتشه وفرويد ، وكـذلك عصف بها الاستـهلاك المتزايد وظهـور القوميـات ، ينبغى الاستمـاع لصوت الذات والذى لا يكون استبطانًا بل كفاح من أجل الحرية ضد منطق السلعة والسلطة . هذه الذات هى إرادة الفرد والجماعة فى أن يكونا صانعى حياتيهما ، وهى أيضا ذاكرة وانتماء .

إن الحـداثة تتكون من تكامل وتعـارض ، بين عـمل العقل وتحـرير الذات ، ومن توطيـد الجذور فى جسد جماعى وفى ثقافة .

هذا الكتاب يمثل مرحلة جديدة أساسية ، بعد «سـوسيولوجيا الفعل» و «إنتاج المجتمع» فى الإنتاج الفكرى لألَن تورين .

الغلاف : عماد حليم